HISTORIA DE LA CULTURA

ALFRED WEBER

9a. reimpresión

Lidia H. Blanco
1.975 -

ALFRED WEBER

HISTORIA DE LA CULTURA

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en alemán,	1935
Primera edición en español,	1941
Primera reimpresión,	1943
Segunda reimpresión,	1945
Tercera reimpresión,	1948
Cuarta reimpresión	1956
Quinta reimpresión,	1960
Sexta reimpresión,	1963
Séptima reimpresión,	1965
Octava reimpresión,	1968
Novena reimpresión,	1969

Título de esta obra en alemán:
Kulturgeschichte als Kultursoziologie

© 1935 Leiden, Holanda.

Traducción al español:
LUIS RECASENS SICHES

D. R. © 1941 FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Av. de la Universidad 975, México 12, D. F.

Impreso en México

PREFACIO

Este libro no pretende ser una historia de la cultura que abarque la totalidad de este tema, ni que se ocupe de todos los detalles concretos del mismo. Su título de Historia de la cultura como sociología de la cultura pretende sugerir y, por tanto, facilitar desde el primer momento el acceso a los problemas que contiene y al punto de vista con que son estudiados aquí. Se trata de una sociología de la cultura que se inserta en el campo de la historia universal y que se elabora desde el punto de vista de la trayectoria de ésta. Intenta confrontar la historia y el presente, para que aquélla y éste se iluminen recíprocamente.

Este libro constituye en muchos puntos una exposición abreviada, pero no siempre; pues en él se evitan cuidadosamente todas aquellas generalizaciones que, si bien son deslumbrantes, contribuyen a ocultar la magnitud compleja de la historia. Para insertar en el hilo de la historia sus configuraciones singulares, en líneas de carácter general, hay que proceder con muchísimo cuidado y con la mayor precaución. La sociología de la historia y de la cultura que se proponga esto debe proceder con veneración frente a los elementos concretos. Y, por otra parte, si quiere desarrollar correctamente su tema, deberá procurar una visión general y rotunda.

Claro es que solamente he podido dar esa visión mediante un análisis sociológico exacto en los puntos más importantes del libro. En otros puntos, he tenido que limitarme a ofrecer una exposición meramente esquemática, que sirva como puente de unión. ¡No había otro remedio! Había que elegir entre un análisis sociológico completo de cada una de las culturas singulares, por un lado, y, de otro lado, la interpretación del contenido central de las culturas mediante su inserción en la totalidad de la historia universal. Una sola vida no puede cargar con ambas tareas.

Como quiera que el segundo de los caminos indicados ofrece resultados mucho más importantes y como quiera que al propio tiempo resulta referible al presente con mayor claridad, he optado por esta vía. Tengo clara conciencia de todas las deficiencias que este procedimiento implica, sobre todo cuando se desea ofrecer un manual. En el Apéndice hablo de ello.

Antes de la guerra de 1914-18 yo había concebido ya el tema y las tesis principales de este libro. Encontré la sugerencia y el impulso para ello en la conciencia de la crisis que se avecinaba: de la crisis de desmembración de las viejas culturas que entonces tan sólo apuntaba de modo velado e inicial. Pero había que entender esa crisis de desmembración desde el punto de vista de los estratos de la historia. Lo que sucesivamente ha ido ocurriendo, ha conducido de un conocimiento a otro. Ahora bien, ¿podemos decir que se haya logrado ya la posibilidad de una visión definitiva?

Pero en todo caso, alguna vez hay que atreverse a tratar este tema. Las páginas que ahora ofrezco al lector fueron escritas en el tiempo que va desde 1931 hasta el invierno de 1934. Estas páginas no pretenden decir nada más que aquello que, a esta altura, es perfectamente cognoscible con plena conciencia, a saber: que el pasado es el espejo del presente y que el presente es el montón de fracasos del pasado. La interpretación de uno y otro, en conjunto, nos ofrece una vía de acceso al proceso viviente de la historia.

A esto es a lo que aspiro en el presente libro. Otros continuadores podrán tomar el tema con mayor profundidad y prolongarlo en líneas de mayor alcance. Pero con todo es posible y aun probable que este ensayo, realizado en la forma que ahora ofrezco, perdure.

Alfred Weber

INTRODUCCIÓN

I. Generalidades

Cuando hoy en día enfocamos nuestra atención hacia la historia considerándola como historia universal, ya no lo hacemos predominantemente de la manera como era común en la época de Ranke. Quiero decir que ya no partimos de aquel planteamiento de la cuestión, en apariencia tan sencillo, que consistía en preguntarse por lo que había ocurrido y cómo había ocurrido, atendiendo sobre todo a lo que había sucedido con la formación, el florecimiento y la decadencia de los estados. A pesar de todo lo próximos que nos sentimos a la grandeza prócer de Jacob Burckhardt, planteamos el problema de modo mucho más complicado, aunque en el fondo sea más sencillo de como lo hacía él. Pues a diferencia de él, no nos proponemos, mediante la consideración histórica de conjunto, adquirir tan sólo una "mayor sabiduría", esto es, no buscamos tan sólo una mayor cantidad de conocimientos.

La entraña de nuestra cuestión consiste más bien en lo siguiente: ¿Dónde nos hallamos en la corriente de la historia, no como pueblo singular, sino como humanidad, que es llevada por esa corriente? ¿Qué es lo que dicha corriente de la historia lleva a cabo con nosotros? Tenemos la impresión de que esa corriente de la historia, con una velocidad cada vez mayor, y hasta vertiginosa, nos está llevando a una nueva existencia en la que muchas de las cosas grandes que conocimos apenas encuentran, al parecer, espacio para su crecimiento, que puede ofrecer mayores comodidades en lo técnico, pero que, a la vez, contiene también mucho de más oscuro, grave y peligroso, muchas dimensiones de menor libertad; y está considerablemente empobrecida en cuanto a las fuerzas internas y espontáneas, en comparación con la vida de tiempos anteriores.

Escrutamos en la historia con una curiosidad que está henchida de esperanza, pero a la vez también de angustia y de preocupación. Y es que percibimos que nos hallamos en un viraje, sin que podamos de momento calibrar exactamente la amplitud y profundidad de este viraje. No podemos abarcar enteramente cuántas son las cosas de nuestra anterior existencia que han desaparecido definitivamente de nuestra vida, para dejar paso a nuevas modalidades. Ni tampoco podemos precisar cuáles son las nuevas cosas que se instalarán establemente en nuestra existencia. Sentimos la necesidad de esclarecer la situación actual, superlativamente enmarañada; querríamos orientarnos respecto de su significación y alcance. Para ello, debemos escrutar cuáles son las fuerzas impulsoras de la corriente de la historia; contemplar su curso, la formación de sus estructuras y el proceso de su dinamismo. Y alentamos la esperanza de que de este modo podremos comprender algo de nuestro propio destino.

En tiempos tales como los presentes, suele surgir la filosofía de la historia o, si nos limitamos a aquello que es captable empíricamente y a su compresión en conjunto, la sociología de la historia.

En el año 410 (d. C.), cuando fue destruida Roma y cuando toda la civilización grecorromana oscilaba en sus cimientos, San Agustín escribió *La ciudad de Dios*. Ésta constituye una grandiosa filosofía de la historia, que brota de la fe. Trata de comprender el plan del Dios cristiano en la dirección de la historia universal, con el fin de que, en el derrumbamiento general, los creyentes no perdiesen la orientación y para impedir que su fe se lastrase con errores. Así, pues, la concepción agustiniana constituyó una interpretación de la historia que cobró un influjo inmenso porque consiguió acuñar el marco y las fórmulas que han presidido la visión que el mundo cristiano-católico ha tenido, desde entonces, sobre el proceso de la historia universal y con los cuales esta concepción ha tratado siempre de renovarse, acudiendo a su espíritu originario. Podemos, pues, decir que la iniciación de toda filosofía de la historia en Occidente coincide con una voluntad de formación, aliada a la interpretación de la historia, en graves tiempos de crisis.

Transcurrió aproximadamente un milenio y medio hasta que el mundo occidental de civilización romano-germánica hubo de llegar a un punto de igual crisis —al tiempo de la Revolución francesa, en sus preludios, en su desarrollo y en sus consecuencias—, en que sintió la necesidad de cobrar conciencia, sobre un nuevo plan, acerca de su lugar en la historia y de sus posibilidades, acudiendo para ello a una interpretación total del acontecer humano. Estas reflexiones tuvieron como preludio antecedentes varios; fueron desenvolviéndose sobre todo, según es sabido, por pensadores como Montesquieu, Voltaire, Turgot: siguieron desarrollándose en los estudios de Condorcet, Kant y otros, llegando a antítesis polares en la interpretación, como la que se da entre la constructiva de Fichte, por una parte, y la intuitiva de Herder, por otra. Pero toda esa filosofía de la historia, aunque se presente sublimada, vemos que entraña en cierto grado —mirándola a través del prisma de la ciencia— una interpretación de la vida y de la historia que parte de una actitud primaria de creencia. Y toda esa filosofía de la historia culmina también en una obra que, desde muchos puntos de vista, puede ser comparada a la de San Agustín, en cuanto a su calidad y a su influjo, a saber, la construcción hegeliana. También se destaca una poderosa visión volitiva y normativa sobre el trasfondo de una creencia. Y esta visión, que no es otra que la encarnación de la razón divina en el sacro estado, terrenal ahora, es utilizada genialmente para una nueva interpretación de la historia y, a su vez, derivada de ella como su meta final.

San Agustín había opuesto a la decadencia del Imperio romano (en la *Civitas Dei)* la visión del Imperio divino cristiano y eclesiástico; y, en parte, con las fuerzas que mediante ella desarrolló en la Iglesia, salvó un cúmulo de productos de la historia antigua, salvó su contenido cultural y sus obras, haciéndolas sobrevivir por encima del hundimiento del mundo romano. Pues bien, análogamente, Hegel trata, por su parte, mediante su filosofía de la historia, de elevar al Estado como producto elaborado por la divina razón, por encima del hundimiento de la vieja sociedad occidental; y, de esta manera, trata también de salvarlo como la forma de vida en el futuro.

Sin embargo, las corrientes del siglo XX siguen también desarrollándose en otras direcciones. Surgen consideraciones de conjunto sobre la historia, las cuales ya no quieren partir de una creencia, ni tampoco de ningún *a priori* para proceder a la interpretación del proceso histórico, y para registrar el lugar en que se halla el presente; sino que se jactan de comprobar simplemente con espíritu positivista los rasgos del proceso total, pero tratando además de determinar el futuro sobre esta base. Este tipo de pensamiento representa la primera forma y el primer planteamiento de las sociologías de la historia. Pero entre todas esas sociologías de la historia, aquella que de veras llegó a cobrar una efectiva importancia histórica, que llegó a producir historia universal —como hasta entonces sólo lo había conseguido la de San Agustín—, fue la concepción marxista; la cual representa nuevamente la combinación de una proyección de voluntad con una interpretación de la historia. Cierto que no puede decirse que en la concepción marxista de la historia se dé conscientemente una deformación del cuadro del progreso histórico y de la dinámica (que se considera como existente en cada momento del mismo) en favor de la meta final, que en la doctrina de Marx no es algo querido por Dios, sino algo determinado por las ideas, a saber, el quiliasmo proletario, o reino milenario del proletariado. Pero con todo, la interpretación marxista de la historia se halla inspirada en todas sus partes por la visión de este futuro. La concepción marxista, al igual que todas las grandes filosofías o sociologías de la historia, intenta mostrar la vinculación entre el proceso necesario del destino y el querer humano que brota de este destino para llevar a cabo su cumplimiento. De otro modo, si hubiera sido tan sólo una pura interpretación de la historia, no habría conseguido la importancia que alcanzó para la vida práctica.

En mi obra se traslucirá toda la sugestión que debo a este grandioso esquema, a pesar de su total unilateralidad y de su fundamentación teórica errónea, pero también, y de manera más señalada, se verá su oposición a él.

Desde entonces, nuestra época ha atravesado la cura de agua fría que representa la "consideración empírica y exacta de la historia", que todo lo disuelve en los datos singulares; pero el proceso en esa dirección ha agotado ya casi por entero su recorrido. Y sucede que ahora, nuestra época, después de haber pasado por dicho régimen positivista, experimenta la sacudida de dudas todavía mucho más profundas que aquellas que tan sólo se referían al valor, al porvenir, y al alcance de la economía capitalista. Nuestro tiempo está cargado, o lo estuvo hasta hace poco, de teorías que enfocan la corriente de la historia, sin suministrar el sentimiento de un estimulante valor del futuro. También nuestra época está llena de doctrinas que más allá del escepticismo y de la búsqueda ofrecen la gélida perspectiva de un pesimismo general respecto al porvenir de nuestra humanidad, o mejor dicho, de toda la humanidad (¡Spengler!). En suma, se trata de una época llena de pronósticos sobre la cultura, pero sin creencias, sin fe.

Todo cuanto habré de ofrecer aquí se halla separado por un inzanjable abismo frente a tales pronósticos; lo mismo en cuanto a la convicción científica, que en cuanto a la actitud espiritual.

Es posible que las viejas filosofías y sociologías de la historia, que también pronosticaban, y los modernos pronósticos culturales, nos hayan suministrado conocimientos muy importantes acerca de ciertas grandes líneas irreversibles de evolución que recorren la historia y que, por lo mismo, podemos sospechar que se prolongan en el futuro; pero lo cierto, según tendremos ocasión de ver, es que todo lo que de ese modo comprueban no hace sino fijar para cada momento histórico —y entre ellos el actual— unas condiciones del obrar humano que, en unión de otras, hacen de cada momento histórico algo singular y único, sobre lo cual surge espontáneamente la acción creadora humana utilizando la conjunción inédita de condiciones y posibilidades.

Ahora bien, lo nuevo que crea la acción humana partiendo de las condiciones dadas, de los materiales, de las fuerzas y de las posibilidades existentes en determinado instante, no puede ser objeto de un pronóstico exacto. No cabe aquí ese pronóstico, como tampoco cabe en la naturaleza viva. Lo que el obrar humano produce, partiendo de ese nivel de circunstancias dadas, no es previsible; ni en cuanto a su esencia ni en cuanto a su forma; pues toda acción creadora rebasa los límites de la previsión.

He aquí, pues, este nuevo punto de vista científico que ofrezco y esta nueva actitud que propugno, como consecuencia del mismo. Según lo que he indicado, el otear en el futuro volverá a ser lo que ya había sido antes, lo único que realmente puede ser: mirar hacia una lejanía de cuyas ondas esperamos lo inesperado.

Pero esta actitud, que señala los límites de las cuestiones que podemos plantear, nos da, dentro del marco acotado, el derecho y —a mi entender— hasta el estímulo para orientarnos acerca del lugar que ocupamos en la corriente de la historia. Nos da el estímulo para familiarizarnos con las condiciones más o menos rígidas en las cuales el curso total de la historia, nuestro puesto en él, el punto cronológico de nuestra vida y su relación con el pasado parecen colocarnos. Esta actitud nos permite también aclarar las posibilidades que, para nuestro obrar, manan de las perspectivas históricas profundas. Y, así, en la situación enmarañada y peligrosa en que nos hallamos —que implica la totalidad del destino humano—, cabe que, en la medida de lo posible, concluyamos para nuestra voluntad las vías muertas; y cabe, asimismo, que la corriente de nuestra acción productora, aunque ya sienta la historia tras sí y en sí misma, nos conduzca, en el momento oportuno, a aportaciones liberadoras al medirse con lo grande y culminante de esa historia.

II. La edificación de la historia

Ahora bien, precisa para nuestro propósito que antes de ocuparnos del presente atendamos a la historia.

Hagamos desfilar ante nuestra fantasía el esquema del curso histórico (curso en cierto modo corpóreo). Y veremos surgir, hacia el año 3500 (a. c.), allá en el trasfondo casi impenetrable de la prehistoria, en medio de eso que actualmente conocemos como el mundo de los primitivos —mundo sin iluminación propia y, a pesar de sucesos históricos, de una auténtica rigidez ahistórica— las llamadas grandes culturas. Estas grandes culturas ofrecen de particular el haber registrado en documentos escritos la visión que la humanidad tenía de sí misma y de su destino; y, al mismo tiempo, constituyen aquellas agrupaciones que adquirieron resonancia histórico-universal al convertirse en vehículos de la marcha del progreso humano y constructoras de sus fundamentos.

La historia de las grandes culturas egipcia, sumero-acadia-babilónica, china e indostánica, los cuatro pilares de la historia, se concierta exteriormente en dicha historia universal, durante largo tiempo, gracias a la influencia homogénea que sobre todas ellas ejercen las grandes llanuras del gigantesco bloque euro-asiático, influencia que en el Oeste es de dirección concéntrica por la posición circundante de esas planicies, mientras que en el Este es excéntrica, debido a la posición dominante de las altiplanicies. Estas planicies, como el Asia central y Arabia, se formaron geológicamente mucho antes de la aparición de aquellas altas culturas; y, a lo largo de las existencias de éstas, se van configurando cada vez más en forma de estepas. Van incorporando, como más tarde la Rusia meridional y la Europa central, pueblos de zonas del Norte y del Este que por una u otra causa resultaban ya demasiado estrechas, y los dirigen y sostienen en su desarrollo ulterior. Mirando las cosas en un gran esquema de conjunto, podemos considerar que, hasta la última irrupción de los mongoles en el siglo XIII y las sucesivas invasiones de los turcos en los siglos XIV y XV, se trata del impulso migratorio, que surge de nuevo una y otra vez, como característica de esas zonas que están alrededor y encima de dichos círculos culturales. Este impulso determina decisivamente la conexión externa de la historia del bloque euroasiático-norteafricano, bloque en el cual se hallan arraigadas las primeras grandes culturas. Estos círculos culturales que se hallan recíprocamente ligados en cuanto a lo físico, representan ya para aquel tiempo el único ámbito en que se desenvuelve la totalidad del acontecer histórico Con este acontecer histórico no guardan, en aquella época milenaria, una relación decisiva los destinos de América, del África al sur del Sahara, de las islas del Pacífico y de Australia, que no se insertaron en aquellos movimientos culturales.

El bloque de la historia universal, así delimitado, constituye una demarcación en cuya parte más oriental las continuas invasiones conducen a un destino cultural muy diverso del que se opera en Occidente. En la China y en la India, estas invasiones dejan subsistir, a través de milenios, la construcción, la esencia y el estilo de las áreas culturales primarias, hasta que se verifica la irrupción de las tendencias globales de unificación y de disolución; y podemos decir que se da esa subsistencia o pervivencia a pesar de los cambios de dominación y de los nuevos influjos que de los mismos se siguen Por el contrario, al oeste de la cordillera del Hindukuch ocurre que unas series de olas migratorias sucesivas crean continuamente cambios de escena. Ocurre aquí que no sólo son desplazados incesantemente los centros de gravedad de las culturas, a causa de las invasiones, sino que, además, se implanta un nuevo estilo, a manera de un nuevo sedimento, colocado sobre las capas anteriores a las que destruye o amortigua. Así, pues, tras de las culturas primarias siguen otras culturas secundarias de diverso jaez. Las culturas secundarias se edificaron sobre los cimientos de las altas culturas primarias, siendo algunas de aquéllas de primer grado y otras de segundo, para expresarnos en términos simplificados. Finalmente, después de la última gran irrupción mongólico-turca, queda tan sólo el Occidente romano-germánico como la única instancia decisiva durante largo tiempo; y, entonces, esa cultura occidental romano-germánica, frente a la peculiar situación creada por aquella invasión, emprende con máxima actividad su misión universal.

Cierto que no debemos representarnos el destino de las altas culturas del bloque euroasiático y norteafricano (que tan sólo tuvieron importancia para la historia universal desde la época del año 3000 a. c. hasta los tiempos del año 1500 d. c.) como un destino ligado exclusivamente a los fenómenos indicados. Más bien hay que tener igualmente a la vista las corrientes espirituales que van y vienen pacíficamente; y, asimismo el comercio, que no descuidó ni la espina dorsal de las cordilleras y que muchas veces acarreaba consigo movimientos espirituales. Tampoco hay que olvidar que, próximas al gran centro de conexión entre el Este, el Oeste y el Sur, no lejanos de la meseta de Pamir —llamada el "tejado del mundo"— se constituyeron una y otra vez entidades políticas (el Imperio de Ghandara, el de Gaznévidas, el núcleo de donde salió el Imperio de Gengis-Kan) que pretendieron formar en esa encrucijada de influencias, lográndolo a veces, un centro de poder que abarcara el Oeste, el Este y el Sur.

Sin embargo, en conjunto resulta verdad que, si prescindimos de algunos pocos períodos intermedios, las recíprocas influencias de las distintas zonas se deslizan por canales muy estrechos. A la tajante escisión del bloque en una porción occidental y otra oriental, separadas por la cuenca del Hindukuch, se añadió, en el Este, a pesar de las corrientes de influencia, la formación de dos ámbitos culturales totalmente diferentes, la China y la India, de los que pudo irradiar, en dirección de sus correspondientes zonas naturales de influencia —el Pacífico meridional, el Sureste y el Este— un influjo muy diverso, creando culturas plenas, como en el Japón, o semiculturas como en Indonesia y Polinesia.

El Occidente disgregado y el Oriente dividido en dos partes discurren de ese modo a través de la primera gran era que se inicia en el mundo. Esta época comienza en Occidente ya con anterioridad al año 3000 a. c.; y en el Lejano Oriente al parecer empieza más tarde. En esa época, a pesar de la altura lograda y mantenida en materia de civilización, en lo social y cultural no podemos buscar todavía una clave importante que nos sirva para la interpretación del destino humano.

Ahora bien, desde el comienzo de la segunda mitad de la época de las grandes olas migratorias —desde el siglo IX al siglo VI a. c.— las tres grandes esferas culturales del mundo que se habían formado durante ese tiempo llegan a los problemas universales, religiosos y filosóficos. Se trata de la cultura del Asia occidental y de Grecia, de la cultura de la India y de la China. Las tres se producen con una curiosa simultaneidad, y al parecer con mutua independencia. Y estas tres culturas llegan a un buscar, a un preguntarse y a un decidir sobre temas universales de índole religiosa y filosófica. Arrancando de este punto, y a partir de Zoroastro, los profetas judíos, los filósofos griegos, Buda, Laotsé y Confucio, dan lugar en una era sincrónica a las interpretaciones del mundo y a las actitudes de carácter religioso y filosófico, que llevan los nombres de estas figuras. Estas concepciones y actitudes filosóficas y religiosas, continuadas y reelaboradas, nacidas de nuevo, o transformadas y reformadas en una acción de recíproco influjo, constituyen la masa de las creencias religiosas universales y la masa de las interpretaciones filosóficas de la humanidad. Por lo que respecta a la parte religiosa, desde el final de este período —es decir, desde el siglo XVI d. c.— no se ha producido nada que sea fundamentalmente nuevo.

Después de la sistematización o reforma definitiva de las religiones universales, y guardando cierta conexión con la difusión de esas religiones entre las antiguas tribus migratorias, tiene lugar el ocaso de la época universal de las migraciones salvajes. La penetración del budismo y del lamaísmo en el territorio asiático-mongol, que constituye la última gran fuente de las migraciones, no taponó por completo dicho territorio. Sin embargo, más tarde se produce sólo una única irrupción migratoria desde allí, que tenga importancia histórica, a saber: la emigración de los manchúes tunguses a China, hacia la época de 1600.

Y, entonces, a partir de 1500, en curiosa simultaneidad con aquel cese de la productividad religiosa, comienza la emigración de los occidentales sobre el planeta. Ya no es una emigración llena de productividad religiosa, ni tampoco una invasión brusca. Es una emigración organizada y organizadora, apoyada por los medios auxiliares de una técnica, que es superior por todos conceptos, y que va desarrollándose formidablemente desde entonces. Sea cual fuere la finalidad a cuyo servicio ocurriese esto —casi siempre actuaron como padrinos fines imperialistas y capitalistas— se produjo como consecuencia un fenómeno universal de formidable alcance, a saber: la transformación de la Tierra —primero lentamente, después en marcha acelerada y por fin con rapidez— en una cosa que fue siendo abarcada toda ella por un afán organizador, que fue convirtiéndose para el hombre en algo cada vez más unitariamente dominable; y desde el progreso en los medios de comunicación, se convierte el mundo en algo cada vez más pequeño, en virtud del acortamiento de las distancias. Y si ese desenvolvimiento se prolongase ulteriormente, llegaría la Tierra a quedar convertida en algo así como una ciudad universal de carácter doméstico. Se trata, en cuanto a la tendencia técnica, de la era de la domesticación del mundo; aun cuando el efecto de ella se haya mostrado hasta ahora bien poco domesticable.

En modo alguno podemos estudiar aquí la historia en la forma esquematiza la de las edades o eras mencionadas; ni tampoco podemos analizarla desde ninguna otra de las perspectivas que resultarían análogamente vacías. Por el contrario, lo que debemos hacer es lo siguiente: dentro del marco del acontecer histórico universal, debemos exponer el crecimiento y la dislocación de las culturas totales cerradas, las cuales se destacan unas frente a otras por su esencia y por su fisonomía características y que en cada caso llevan en sí una formación y una actitud diversas, aunque solidarizadas unitariamente. Y la tarea a realizar puede ser sólo la de ordenar esa multitud en una clara visión concreta. Es decir, se trata de ver cómo esas culturas se han ido elaborando sucesivamente; además, se trata de colocarlas en el camino general que lleva la historia y, asimismo, de rastrear el proceso de su vida en ese camino general y de comprender sus respectivas aportaciones al progreso total. De ese modo se podrá contemplar en su justo lugar las figuras individuales creadoras y sus obras en su actuación inconmensurable; y con ello es de esperar que se facilitará una mejor inteligencia respecto de sus características, del momento de su aparición y de su importancia para la historia de la cultura. Y toda esta tarea debe desarrollarse presidida por la intención de comprender de ese modo la esencia y el destino de cada una de las culturas; así como también por el propósito de comprender cómo dicho movimiento histórico — la humanidad arrastrada en su cauce— ha conducido a la situación en que estamos actualmente, es decir, cómo ha venido a desembocar en nosotros. Y hay que tratar de comprender todo esto en su plena concreción palmaria. Y, además, partiendo de la abundancia de formas, ordenadas, mutuamente relacionadas y analizadas, debemos tratar de interpretar, hasta donde nos alcancen nuestras fuerzas, la situación cultural a que esa corriente histórica general nos ha conducido.

¡Interpretar! Para evitar todo malentendido, he de advertir que con esta palabra no expreso la comprensión filosófica de significaciones, sino que quiero denotar tan sólo la comprensión empírica de las formas y de las maneras de ser de las culturas y la captación de su movimiento y de su dirección. Lo cual no es posible llevar a cabo sin el intento de entrar en la consideración de la dinámica total del proceso histórico.

III. Instrumental del análisis

Aquí no me extenderé en la exposición de los procedimientos metódicos con los cuales tiene que trabajar el análisis sistemático-estructural, es decir, el análisis sociológico-histórico.[1] Lo más importante de esos medios quedará de manifiesto a través de la aplicación práctica de los mismos. Pero es menester que previamente queden establecidos algunos conceptos, los cuales guardan ya una conexión con afirmaciones relativas al contenido de la sociología de la historia.

Por una parte, se debe tener en cuenta lo siguiente: las zonas históricas, que han ido surgiendo sucesivamente o que se han dado unas junto a otras a lo largo del tiempo (cual ocurre en el Oriente) —a saber, la cultura china, la india del Este, la egipcio-babilónica del Oeste (primer grado), la persa-judía, el círculo de la antigua cultura mediterránea (segundo grado), la eslavo-bizantina oriental, la islámica y la occidental tercer grado)—, tenemos que representárnoslas, según ya indiqué, como cuerpos históricos cerrados, cuyos contornos y cuya corporeidad son aprehensibles mediante la observación de algo que es también visible y captable externamente, es decir, atendiendo a las formaciones de su estructura social y a las mutaciones de éstas. Ahora bien, esa estructura social, aunque en cada una de las diversas zonas culturales recorre fases que son análogas en muchos respectos, es, sin embargo, en su más profunda esencia, siempre algo peculiarmente propio y característico de cada una de las situaciones culturales.

---

[1] Véase esto en el *Handwörterbuch der Soziologie*, Stuttgart, 1931, en mi artículo "Kultursoziologie", pp. 284 ss. Véase también el Apéndice de este libro.

Ahora bien, esos cuerpos históricos, tanto en el caso de que constituyan culturas primarias y secundarias superpuestas como también en el caso de que sean productos primarios permanentes, que coexistan unos junto a otros, están todos ellos insertos en un gran movimiento unitario de progreso gradual. Hasta la medida en que alcanza nuestra consideración retrospectiva, podemos decir que este movimiento cultural gradualmente progresivo abarca a la humanidad como una totalidad. Y este movimiento cultural progresivo, desde las primeras huellas de su aparición, proporciona a la humanidad un aparato perfeccionado de utensilios y más tarde la dota de un aparato general de vida. Este aparato está constituido por la sedimentación externa de los medios para un dominio espiritual sobre la naturaleza, dominio que también va avanzando gradualmente y que, además, está ligado a un dominio teórico-intelectual de la existencia, el cual, asimismo, aumenta de modo gradual. Ese proceso de la dominación intelectual y teórica de la existencia marcha a un paso progresivo irreversible desde la ingenuidad a la conciencia reflexiva (desarrollo que atraviesa toda la humanidad); marcha a un paso progresivo desde una actitud de embotamiento a una ilustración cada vez más intensa y desarrollada sobre todas las fuerzas de la vida. Ocurre que, por diversas causas, este proceso en su última fase se presenta como el menos cerrado y como el menos libre de retrocesos; pero en esencia, el proceso de hoy constituye también una fase del proceso unitario de la historia universal.

De acuerdo con lo expuesto, el acontecer humano articulado en la totalidad de la cultura con sus peculiares estructuras sociales, forma una unidad a este respecto, porque está inserto en una corriente unitaria. Pues bien, este *proceso civilizador* —así lo llamaremos desde ahora en adelante— que cruza el devenir histórico y que es el soporte del mismo, no significa otra cosa que el ofrecimiento de una serie variable de medios para la construcción social, un mundo transformado de objetos físicos y espirituales para la total formación psicológica y espiritual. Y, de tal suerte, ocurre que a través de ambas cosas —es decir, a través de esos productos materiales y espirituales— se crea un contorno, o sea, un mundo en derredor, modificado en cada momento, en el cual se hallan insertas la voluntad y la conducta culturales. Respecto a esta voluntad cultural, podemos decir que cada una de las tendencias de estructuración social —junto con los impulsos naturales que las animan—, cada uno de los estadios o grados en el aparato de los medios externos, significan en cada caso, en cierto modo, la subsistencia en la cual el hombre tiene que verterse o difundirse, o frente a la cual tiene que tomar una actitud; en suma, significan el complejo de vida frente al cual se encuentra dicha voluntad de cultura en cada nueva constelación histórico-sociológica en lo que se refiere a la labor de configuración espiritual y a la actitud que vaya a tomar respecto de su vida.

Tal es la forma del movimiento progresivo que, inserto en el flujo de la corriente histórica total, va provocando cada vez la creación de nuevas formas —tanto de conjunto como singulares— y de nuevas configuraciones y actitudes. Y, así, ocurre que constantemente surge una nueva actitud relativa al destino frente a los materiales de ula. Y esa nueva actitud trata de crear una nueva fisonomía de la cultura o bien una modificación de la anterior. Claro que esto se halla condicionado por la índole de la sustancia étnica, que probablemente es muy variable en sus brotes y en sus desarrollos, y se halla también condicionado y circunscrito por los factores naturales, por los datos de la *cualidad materna del paisaje* (Spengler). Al parecer, podemos decir, respecto de las épocas de entrada de los grandes pueblos en la historia, que ocurre el siguiente fenómeno: partiendo de una constelación inicial se constituye la sustancia étnico-espiritual en algo fijado; y, así, viene a crearse una especie de *entelequia anímica,* que, análogamente a una magnitud biológica, trata de desarrollarse en todas direcciones y a través de las sucesivas épocas. Y esas entelequias anímicas, en determinados momentos, pueden sucumbir, ser engendradas de nuevo, o dejar el sitio a otras.

Constituye un *factum* que tiene cada vez mayor trascendencia inmanente, el hecho de que la voluntad anímico-espiritual actúa a través de nosotros —por así decirlo— sobre la sustancia vital dada, y sobre sus condiciones conformadoras transformadas por nosotros mismos; y actúa de una manera espontánea, indestructible, con la tendencia de plantear aquello que llamamos sublime, perfecto y sagrado, y de hacer surgir formaciones de conjunto, actitudes y obras. Cuando se produce la realización de tales formas, actitudes y obras, reconocemos que ha surgido una alta cultura. Y es en mérito de esto solamente que la llamamos alta cultura.

Claro está que es preciso cobrar clara conciencia de que lo oscuro, lo embotado, lo bajo, lo pesado, lo que aún no ha alcanzado una claridad de perfección armónica, pertenece también a nuestra existencia total. Pertenecen a ésta ni más ni menos que lo que ha sido sublimado por aquella voluntad catártica de formación o creación. La voluntad catártica no es en manera alguna la única voluntad anímico-espiritual de formación. Ocurre que en otras culturas, la voluntad catártica o bien ha sido arrinconada por otras fuerzas que podríamos llamar demoniacas, o bien se ha mezclado con ellas de un modo peculiar. Seríamos vulgares filisteos de la ciencia si no viésemos al mismo tiempo entrelazados esos poderes de acción y esos factores configurantes, de carácter demoniaco, que en las diversas culturas son sentidos de muy diversa manera. En algunas culturas esos poderes y fuerzas son sentidos como un destino demoniaco; en otras, son sentidos como seres cósmicos dados; en otras, como actitudes que son consideradas como radicalmente malas. En todo caso, sólo gracias a esos poderes de acción y esas fuerzas de formación se determina el grado de tensión del arco de perfección o consumación, tendido sobre el abismo.

Podemos decir que allí donde el hombre actúa, forma y configura, partiendo de un tipo de constitución anímica que consiste exclusivamente en luchar con lo demoniaco del mundo, sin tener conocimiento de una más alta posibilidad de perfeccionamiento superador, tenemos tan sólo una cultura incipiente o una semicultura. No acepto la opinión de que el mundo de los primitivos constituye simplemente una etapa previa del nuestro (cronológicamente y respecto de su contenido), la cual después ha sido configurada por las altas culturas. En contra de tal opinión se puede justificadamente sostener lo siguiente: ese mundo primitivo —en la medida en que se trata de un tal mundo primitivo y aun también por lo demás—, está configurado en gran parte, en cuanto a lo natural, por la lucha con aquellas fuerzas oscuras. Y hoy en día llevamos todavía dentro de nosotros la manera de ser de aquella actitud frente al mundo, surgida en la forma que he relatado. Si prescindiéramos de tomar en consideración esto, entonces lo único que podríamos comprender sería nuestra estructura superficial y nada más.

Capítulo I

LA PREHISTORIA Y LOS PRIMITIVOS

La moda imperante hoy en día de querer comprender nuestro destino histórico partiendo de la prehistoria y de los primitivos tiene mucha parte de razón. Y la tiene en tanto en cuanto se trata de descubrir las más soterradas raíces de las cuales brota la savia. El no tomar en cuenta esas raíces, o la mala interpretación de las mismas, ha conducido a una vulgaridad secular, e incluso en ocasiones a una ceguera; y, a causa de ésta, se ha caído en el mayor de los peligros en que la humanidad se encuentra desde sus orígenes.

Ahora bien, evitemos todo romanticismo respecto de los primitivos. La tarea de enraizar de nuevo no puede consistir en una vuelta a los primitivos. Lo que debemos procurar es comprender el mecanismo de fuerzas del destino inicial del hombre, destino que es tan peculiar y de tan larga duración. Y ello es preciso, tanto más, cuanto que todavía estamos hoy condicionados y circunscritos por muchos restos y legados de ese destino inicial en lo que respecta a varios de los contenidos vitales y de las formas culturales de los primitivos.

Si tratamos de comprender al hombre en su perfil, no desde el punto de vista somático-fisiológico, sino desde el psicológico-espiritual, distinguiéndolo frente a las formas biológicas precedentes, entonces es perfectamente correcto designarlo (según la definición de Scheler) como el ser vivo para el cual hay, frente a su propio ser, un mundo claramente delimitado, y para el cual existe, además, como correlato de esto, una conciencia de su propia existencia.

Pues conciencia no significa otra cosa que convertirse a sí mismo en objeto de conocimiento.

Por consiguiente, no es de extrañar que el ser que se encuentra en tal dualidad no sea el único que configura objetos al servicio de sus fines y que reforma el mundo en torno. Algunos insectos realizaron ya esto mucho antes y con mayor perfección y, de análogo modo, también otros animales. Pero, en cambio, el hombre es el único ser que conocemos para el cual las cosas por él configuradas se transforman en un "objeto", es decir, en algo desprendido de él mismo y por consiguiente modificable. Por lo tanto, no es de extrañar que encontremos como primeros documentos del hombre cosas adaptadas (ante todo simples trebejos de piedra) desparramados sobre la tierra. Y si lo consideramos más profundamente, tampoco es motivo de asombro que ese hombre suponga en seguida que detrás y por encima del mundo circundante de cosas, de seres externos, hay algo parecido a su propio ser invisible, algo espiritual, en cuya existencia ha de creer por virtud de la propia conciencia que ese hombre tiene de sí mismo. Y, por eso, busca detrás del mundo a un espíritu, o sea un dios si se le quiere llamar así. Junto a los primeros esqueletos humanos encontramos ya testimonios de una fe sencilla, fundada en la creencia de la inmortalidad. Así lo revela la intención que se manifiesta en los sepulcros. Es más, esos esqueletos han llegado hasta nosotros gracias a aquellos sepulcros.

Este *primer hombre*, que, según lo dicho, era ya piadoso, a saber, el hombre de Neandertal, del cual todavía hoy existen parientes en pequeños restos, arrinconados en algunos lugares —entre otros en el sureste de Australia—, este hombre de frente achatada, de voluntad evidentemente débil, pues casi carece de mentón, nos interesa poco. Nos interesa sólo en la pequeña medida en que nos interesen los pigmeos y los pueblos pigmeidanos, a pesar de la difusión que han tenido los estudios que ha solido hacerse sobre la religiosidad simple de sus sucesores —de los que al parecer quedan todavía vestigios—. Y podemos decir esto respecto de tales pueblos pigmeidanos lo mismo en el caso de que los consideremos como productos humanos raquíticos, que desde tiempos remotísimos quedaron confinados a islas apartadas o a selvas vírgenes por obra del clima y de las trasmutaciones continentales, como también en el caso de que los consideremos como restos arrinconados de primitivas formas humanas anteriores al hombre de Neandertal, hipótesis que nuestro instinto tiende a no aceptar.

En el caso de que sean certeros los cálculos físico-astronómicos en conexión con la interpretación de los desmontes y cortes geológicos,[1] habremos de creer que el hombre de Neandertal fue un sujeto sencillo ocupado en faenas de recolección y de caza, que vivió a través de un período de tiempo enormemente largo —unos cuatrocientos mil años antes del presente— de manera bastante variable;[2] esto es, que vivió a lo largo de la mayor parte de la época cuaternaria, en la cual empezó a operarse lenta y parcialmente la estructuración definitiva de los continentes todavía fuertemente unidos con excepción de Australia, sobre todo en el Norte, pero también en el Mediterráneo.

Durante aquella situación del polo, que estaba todavía en la Groenlandia occidental y central, situación de la cual se derivaron los duros períodos glaciales en América y en el norte de Europa, el hombre de Neandertal, al igual que los gigantescos animales continentales de aquel tiempo (los mamuts y los elefantes primitivos), se movía de un lado a otro lado a través de Europa, Asia y África,[3] al curso de las grandes oscilaciones milenarias de los rayos solares —oscilaciones derivadas de la situación de la eclíptica y de la distancia variable del sol— y se movía también al ritmo de las transmutaciones de las tundras, de las estepas, de la flora de los bosques y de la fauna, verificadas en los periodos glaciales e interglaciales. Y ese hombre de Neandertal llevaba una vida ocupada en las tareas de recolección y caza, de modo manifiestamente casi invariable; bien que adaptando sus utensilios a las condiciones del ambiente; y, así, fue dejando tras de sí, como testimonio de su existencia en cada lugar, unos característicos utensilios típicos: en los bosques tropicales, sobre todo hachas de piedra, en las estepas, principalmente puntas pétreas para sus lanzas; y en los territorios helados, instrumentos de hueso.

---

[1] Cfr. W. Köppen y Wegener: *Die Klimate der geologischen Vorzeit,* Berlín, 1928.

[2] Los hallazgos prehistóricos han sido resumidos y agrupados por Oswald Menghin en su obra *Weltgeschichte der Steinzeit.* A pesar de que tienen superlativa importancia, desde el punto de vista de la naturaleza, las oscilaciones del clima en los últimos períodos glaciales, tales fenómenos apenas son tomados en cuenta por Menghin. Éste rechaza la teoría de Köppen y Wegener relativa al desplazamiento del polo. Pero yo creo que sin esta teoría no se puede salir adelante fácilmente en el estudio de los períodos glaciales.

[3] América, al igual que Groenlandia, estuvo probablemente en una conexión mucho más estrecha con la masa continental situada hoy alrededor de la región polar, hasta entrado el período neolítico. Por consiguiente, estuvo situada más al norte. Y así América hallóse bajo el régimen de frío del polo, por causa de la situación de éste, que es de suponer se encontraba considerablemente más hacia el sureste —entre los grados 70 y 75 de latitud—. Y así se explica su gigantesca "masa de hielo" que cubría no solamente la zona nórdica, sino sobre todo la región centro-oriental, hasta donde hoy se encuentra San Luis, masa de hielo que en sus partes centrales tenía, según se cree, dos mil metros de espesor. De aquí que, en Norteamérica, apenas haya habido hallazgos paleolíticos. El único hallazgo hasta ahora, y muy discutido, que tuvo lugar en Nebraska (en la zona centro-occidental, algo más arriba del grado 40 de latitud actual), tiene notoriamente un acentuado carácter esquimoide. Si bien a tenor de los hallazgos verificados sobre todo en la California central y en Tierra del Fuego, se puede considerar que el territorio centroamericano y suramericano, al oeste de la gran cordillera andina, fue influido en época bastante temprana por Asia y por Australia a través del Pacífico, asimismo es cierto evidentemente que la totalidad del continente no tomó parte durante largos milenios sino muy retrasadamente y de modo muy secundario en el desarrollo cultural del resto de la humanidad, y esto fue así a causa de su destino en la evolución geográfica, pues es notorio que hasta entrado el período neolítico constituyó el máximo territorio continental cubierto de hielo, por lo cual quedó fuertemente separado de la esfera euroasiático-africano-australiana del desenvolvimiento humano. Desde todos los puntos de vista, Amé-

Donde quiera y cuando quiera que haya aparecido la segunda forma física del hombre, el tipo de Aurignac (incluyendo todas sus variaciones), coincide fundamentalmente con nosotros, en cuanto al tamaño del cuerpo y a la forma de la cabeza. Donde quiera y cuando quiera que haya aparecido esa forma —que según el cálculo astrofísico[4] habría surgido hace unos 100 000 años—, respecto de este tipo de Aurignac podemos decir lo siguiente. Ese hombre de Aurignac —y sus parientes, de los cuales emanan las copiosas formas culturales (que son a menudo tan enigmáticas) de los pueblos primitivos superiores que viven en nuestra época— está, en mi opinión, afectado por un peculiar sentido de profundidad trascendente (que atraviesa el ser dado y va más allá de él); y acaso en lugar de decir que está afectado de ese sentido de profundidad, podríamos mejor expresar que está *agraciado* con él. Se trata del afán de profundidad, que va en pos del fondo misterioso o arcano que existe por debajo de los fenómenos visibles de cada día y de cada hora. Ese hombre emprende ya en cierto modo una actividad ordenadora en el proceso de la naturaleza, si bien lo haga sólo débilmente. Esto se manifiesta en el cazador o en el pescador que han sistematizado sus tareas, o también en el hombre que se ha transformado de mero recolector en plantador. A estos fenómenos corresponde un nuevo sentimiento de dependencia respecto de las fuerzas de la naturaleza, en la vida cotidiana. En el hecho variable de la fertilidad, en apariencia fortuito, en la cambiante riqueza de la caza, que también parece debida al azar, ese hombre cree ver destellos de rostros amigos o enemigos, es decir, cree ver la manifestación de los poderes cotidianos de la naturaleza, de las fuerzas buenas y de las fuerzas malas. Y entonces el hombre trata de adquirir dominio sobre el azar. Lo cual no significa otra cosa que lo siguiente: se inicia el intento de penetrar e intervenir en el trabajo de las fuerzas de la naturaleza y de luchar con ellas. Nos encontramos, pues, ya con el hombre que tiene un destino, una misión —tan vulgar como se quiera—, pero en suma, un destino; y que siente angustia por su destino, una angustia vital; y que tiene también un sentido de trascendencia, como correlato de su comienzo prometeico —por muy modesto que éste sea—. Nos encontramos, pues, ya con el *segundo tipo de hombre;* con un hombre al cual nosotros —gentes ya ilustradas de hoy— llamamos supersticioso, pero que, sin embargo, es ya profundo, porque ese hombre "sabe".

En el gigantesco continente unitario, esto es, en el continente euroasiático-africano, y a través de las últimas grandes oscilaciones glaciales —que duran aproximadamente hasta 10 000 a. c.—, ese hombre, llevado de allá para acá, o forzado a ir cambiando sus formas de vida, desarrolla muy claramente las formas primitivas de la existencia

---

rica constituye el continente más joven. Éste es el resultado a que forzosamente se llega combinando los estudios realizados por Köppen y Wegener con los de Menghin. Más adelante me ocuparé de las consecuencias que este hecho ha traído consigo.

[4] Cf. Köppen y Wegener, *loc. cit.*, p. 161.

social-económica. Estas formas son las que reconocemos como las fundamentales de la existencia social en los pueblos primitivos que perviven hoy en día. Ese hombre, en tanto que dedicado a la labor de plantaciones —naturalmente todavía en el estadio de la agricultura de la azada, pero que al final conoce ya el cultivo de los granos—, crea las formas sociales de matriarcado. Ese hombre, en tanto que dedicado a la caza, llevada a cabo de modo sistemático, y sobre todo con la caza del gigantesco mamut de las estepas, pone la base de la organización patriarcal; de esa organización patriarcal que hoy día encontramos todavía conectada con el tipo de faenas sistematizadas de la caza primitiva.

Precisa tener en cuenta lo siguiente: indiscutiblemente este segundo tipo de hombre padeció al final del último período glacial, esto es, del período glacial würmiense, el postrer avance glacial llamado báltico, que fue todavía muy vigoroso. Este fenómeno tuvo lugar durante la situación del polo al nordeste de Groenlandia, hacia el año 25000 a. c. Este hombre había atravesado las peripecias de las grandes facilidades de calor proporcionadas por el vigor excepcional de las radiaciones solares, fenómeno que se produjo entre los dos puntos máximos del período glacial würmiense y que se supone situado entre el 120000 y el 70000 a. c. Durante ese período interglacial de clima cálido, los hombres probablemente inmigraron a las ricas y silvestres estepas de Europa, desde tierras del Asia que habían sido favorecidas después de aquella situación del polo hasta la terminación de la época glacial. Y sobre todo, esos hombres también aguantaron en Europa la última ola glacial, cuyo máximo se supone ocurriendo hacia el 70000; es decir, me refiero al período llamado solutrense, el cual en toda la Europa central dejó tan sólo algunas angostas fajas de tundras y tal vez también de estepas entre el Norte y los hielos de los Alpes. Esto es, se trata de aquella glaciación tras de cuyos fríos sigue el período magdaleniense, en un clima que a todas luces va siendo relativamente cada vez más moderado. Éste es, en puras siluetas esquemáticas de conjunto, el cuadro europeo del destino geográfico de la tierra, respecto de una humanidad cuya alma se había desarrollado en un sentido de profundidad. Y esos hombres habían de tener, según ya se ha manifestado, la tendencia de moverse geográficamente en intervalos hacia el sur, a través de todo el bloque continental de entonces, siguiendo la presión de los avances glaciales; y al impulso de esa tendencia se producen también brotes de emigración más allá de dicho bloque continental. Este fenómeno constituye el fundamento del conocido mosaico de culturas de toda etnografía. A esto corresponde también el acucioso intento de algunos elementos del Sur de subir de nuevo hacia el Norte, en las épocas de mayor bonanza.

Los pueblos que habían resistido en la proximidad de las tierras heladas, hubieron de experimentar una sublimación, precisamente como efecto de la lucha con la hostilidad creciente del medio físico. Esta sublimación se dio en los elementos que pudieron tolerar y resistir el clima y salieron favorablemente vigorizados por ello. Podemos admirar, con asombro, muestras de esa sublimación en algunas pinturas religiosas y rituales del período magdaleniense. En otra zona situada más al Este —en el Asia del norte que primeramente devino fría y mísera por causa del desplazamiento del polo—, esas gentes pusieron los fundamentos de una relación enteramente nueva del hombre con la naturaleza y con sus fuerzas, mediante la domesticación del perro y del reno. Entonces comienza a aparecer el *tercer tipo del hombre,* el hombre dominador, el hombre hacia cuyas profundidades abismales habremos de enfocar nuestro estudio; en suma, el hombre que, probablemente, se encuentra hoy en el punto central de su gran viraje histórico, en el momento culminante de la transformación actual de la historia universal.

El proceso de ir consiguiendo una eficiencia sobre la Tierra, es decir, sobre la naturaleza, se verifica —por razones que ya veremos claramente más adelante— en varias etapas; y, en cierto modo, tan sólo después de haberse llegado a la situación del polo, que nosotros consideramos como definitiva —dejando ahora a un lado lo que esta opinión sobre el carácter definitivo de la situación del polo tenga de peregrina—. Pues bien, el segundo tipo de hombre, antes de que se haya desarrollado completamente el tercero, y antes de que haya conseguido una efectiva eficiencia sobre la naturaleza, produce múltiples expresiones culturales y sociales de un modelo fundamental —que es a la vez infinitamente variado y, sin embargo, unitario—, al compás de los fenómenos climáticos y del ir y venir de los pueblos. Este tipo humano corresponde a la actitud espiritual básica del segundo tipo de hombre —del que antes nos ocupamos— quien se halla trabado con la naturaleza mediante su acción sistemática de caza y de plantación. Este segundo tipo fundamental humano se diversifica según el predominio de esta o de aquella posibilidad de vida, de lo que se siguen en cada caso determinadas formas de existencia y de sociedad. Y se diversifica también a tenor de los factores determinantes locales y climáticos, de las mezclas en que entra y el ejercicio de sus varias actividades. Sin embargo, constituye un tipo unitario en tanto surge lo que podríamos llamar un único código cifrado de fijaciones culturales, extendido en una abigarrada multiplicidad sobre la Tierra. Y en ese marco, configurado de tal o cual manera, se mueve todavía hoy todo el pueblo verdaderamente primitivo, incluso aquellos que han sido afectados por otras influencias posteriores enteramente diversas.[5] Sólo que este código, a través de las decenas de milenios y de las mezclas de pueblos y culturas, se ha convertido todavía en algo más opaco y —hay que decir también— en algo más refinado de lo que había sido durante largo tiempo. Este código constituye en todas partes una especie de ropaje cultural tardío, aunque antiquísimo. Y esto es así, en virtud de dos factores: de un lado porque a menudo se da una complicada culminación de sus formas; como también, de otro lado, por causa del tipo de sistematización y revestimiento de la vida vegetativa, apetitiva e impulsiva, tipo que se presenta quebradizo como vidrio. Constituye la pátina humana más antigua sobre la tierra, que, ante la atmósfera del hombre dominador civilizado del presente, desaparece como ante un maligno soplo.

Llamaremos primitivos a los pueblos que son portadores de la cultura mágica *kat' exochén,* por excelencia; y todavía encontramos hoy restos de tales pueblos.

Pero ¿qué es lo que entendemos por mágico [6] a este respecto? No se crea en manera alguna que mediante esta palabra vamos a entenderlo todo ya, sin más; es decir, no se crea que con esta palabra vamos a entender en seguida, por qué los primeros pueblos matriarcales, cultivadores de plantas, aparecen en todas partes en un peculiar sistema exogámico de dos grupos, independiente del parentesco; ni tampoco que vamos a entender por qué domina desde el comienzo entre esos pueblos la práctica de la caza de cráneos, y del culto a las calaveras, a lo cual se liga además fuertemente el canibalismo, así como las danzas de máscaras que se derivan de dicho culto a las calaveras. Es posible que otras características puedan ser hechas comprensibles de modo racional, sin más (por ejemplo, las ligas secretas de los hombres, en los territorios donde impera el matriarcado, como reacción contra la influencia ginecocrática); es posible también que el culto al sol, propio de los cazadores de régimen patriarcal, así como el culto a la luna, propio de los plantadores sometidos a matriarcado, puedan ser aclarados directamente. Pero en cambio el totemismo característico del derecho de los pueblos cazadores —junto con todos los fenómenos sociales y con todas las supersticiones ligadas a él—, es decir, la cerrada y tabuística agrupación del clan bajo un tótem, del cual se desciende —lo mismo que otras cosas parecidas— es algo que escapa a nuestra comprensión, ni más ni menos que lo que ocurre con el canibalismo o con el culto a las calaveras. Y, no obstante, ese totemismo —así como también el conjunto de todas las demás supersticiones enigmáticas— está ahí desde centenares de miles de años antes de nuestra época; podemos decir que está ahí en la medida en que podemos conocerlo por los datos depositados, fijados y trasmitidos en monumentos, en cosas legadas y en documentos. Se trata precisamente de fenómenos que se presentan con una enorme constancia histórica. Pues bien, en su gran masa, aquellos fenómenos cuya esencia no puede ser comprendida racionalmente, son designados, de modo enteramente oscuro, como magia. A pesar de la copiosa literatura sobre este tema, no ha habido hasta ahora ningún camino racional que haya conducido a entender cabalmente la maraña de la estructura social de los primitivos; sus vínculos totemísticos —no sólo con animales, sino también con piedras y árboles—, sus fantásticas formas matriarcales y sus usos; sus deformaciones dentales, las narices taladradas, las desfiguraciones de los labios, los tatuajes de cicatrices; la covada y otras mil costumbres, que se nos antojan como disparatadas para nuestro intelecto, pero que para ellos poseían un profundo sentido.

---

[5] Cf. una exposición resumida de esto en W. Schmidt y W. Koppers: "Gesellschaft und Wirtschaft der Völker" en *Der Mensch aller Zeiten,* t. III: "Völker und Kulturen", Primera parte. Regensburg, 1924.

[6] Lévy-Brühl, *La mentalité primitive*, 4ª ed., París, 1925, ha sido, en mi opinión, quien por vez primera ha hecho posible la comprensión de todo este campo. Aquí prosigo yo el pensamiento de muchas de sus interpretaciones.

Este segundo tipo de hombre, el llamado hombre primitivo —y que podríamos designar más correctamente como cazador y plantador sistemático que estaba trabado emotivamente con la naturaleza en una especie de relación fantástica—, desarrolló, precisamente por eso, junto a su mundo intelectual (que con toda seguridad todavía no era abstracto) un segundo mundo de objetos de la trascendencia cotidiana con propias leyes de acción, el cual le sirve para hacer comprensibles todas las cosas, por lo menos en principio. Cierto que la necesidad que ese tipo de hombre experimenta de orientarse racionalmente en el mundo, le ofrece la ocasión de formar también la representación de un mundo tempo-espacial de objetos bajo el imperio y cumplimiento de una ley de causalidad tempo-espacial, en forma análoga a como uno y otra nos son habituales a los intelectualistas. Pero, además, concibe en una segunda forma el mundo de la existencia cotidiana, el mundo de los fenómenos que le son inmediatos, a saber, lo concibe también de la siguiente manera: afecto al intento de captar y de utilizar sistemáticamente las fuerzas de la naturaleza en la forma concreta e inmediata que le son presentes, experimenta, al mismo tiempo, en esta tentativa, una angustia vital que le embarga por completo, porque se siente a sí mismo trabado en su destino a esta acción sobre la naturaleza, a esta acción de la cual depende su pan cotidiano; y por eso, lo mismo si es plantador que cazador sistemático, emprende un segundo tipo de consideración del mundo inmediato, se enfrenta con él de una nueva manera. Este segundo modo de enfocar el mundo, esta nueva manera de enfrentarse con él, consiste en lo siguiente: agrupa el mundo inmediato de la percepción cotidiana en *totalidades actuantes* —cuyo sentido nos es hoy por entero algo extraño—, en totalidades que tienen para él una función ordenadora, porque las considera como algo existente, como magnitudes existenciales.

Con esas totalidades forma un segundo mundo de objetos, dinámico-trascendente, que consta de entidades mágicas, con cuyos centros de acción trata de aliarse, con la finalidad de que mediante esa alianza pueda convertirse en cierto modo, por virtud de inmediato contagio, en señor y dueño de su destino cotidiano.

Esos hombres van cristalizando en una especie de estamento de cazadores en torno a algunos animales: en parte, en torno a aquellos que cazan y de los cuales quieren vivir; y, en parte, en torno también de aquellos cuyas fuerzas quisieran tener como colaboradores para su labor de caza, o mejor dicho, quisieran poseer ellos mismos. Movido por el anhelo de aliarse con tales fuerzas, ese hombre va creando en su imaginación totalidades actuantes cuyo centro —tótem— está constituido precisamente por el animal que viene directamente en cuestión. Y, después, esta presentación de dicho centro, es decir, de dicho tótem, obtiene repercusiones sociales, interviniendo en la configuración y estructuración de la estirpe, mediante la formación del tótem del clan. Y pronto resulta que el tótem se identifica con cada individuo del clan, y constituye junto con él *un* solo objeto. Y, así, ocurre que el indio dice: yo soy el águila —el águila totémica—. Y, naturalmente, como él es lo mismo que el águila, también resulta que desciende de ella. Y así sucesivamente.

En los ámbitos de organización y de cultura matriarcales, se produce la práctica de comer a aquel cuyas fuerzas se desea adquirir, lo mismo si se trata de un antepasado que de un enemigo. Se aspira a lograr una identificación con sus fuerzas misteriosas. Se conserva su calavera, se la calza, o bien se pone un sustituto de la misma, es decir, una máscara, con objeto de adquirir su poder. O dando ya un paso más adelante, crea ídolos, que representan plásticamente una fuerza, cuyo empleo se necesita; una fuerza que debe pasar a quienes utilizan los ídolos. El mundo prehistórico, influido por el fenómeno de la germinación de las plantas, está lleno de pequeñas estatuas de Venus impúdica, que tratan de representar plásticamente las fuerzas fecundas encerradas en la realidad; y no se debe pensar respecto de ellas que su expresión sexual, extremadamente simbólica, tenga nada que ver con la forma racial de las demás mujeres de aquel tiempo. Dejemos a un lado todos los demás puntos, por muy interesantes que sean. Lo importante es que, en lo dicho, hemos descubierto el cuadro del mundo mágico, de sus objetos y de sus actuaciones y efectos. Y este cuadro mágico agrupa, entreteje y ata en sí, naturalmente, toda la vida según las leyes de sí mismo.

Según esas leyes, "uno es igual a tres y tres es igual a uno" reza la tabla de multiplicar de los brujos. Pues todo lo que está reunido en una totalidad de actuación, se convierte para el funcionamiento de la misma en *un solo* objeto, en una entidad mágica, cuyo funcionamiento no puede encerrarse dentro de los marcos intelectuales del espacio, ni del tiempo. En suma, se trata de la causalidad mágica. Así, pues, este segundo tipo de hombre cree que puede herir en los talones a su enemigo, tan sólo con pinchar las huellas de los pies de éste. Aquí nos encontramos con una unidad mágica y, al propio tiempo también, con una reversión causal del tiempo. Ese hombre, del cual nos estamos ocupando, puede unirse con otra persona, hechizarla, y quizá disponer sobre ella, en tanto en cuanto pronuncie su nombre, y puede herirla, si pisa su sombra. Está provisto o agraciado con el poder de penetrar de cuando en cuando en el centro de una "totalidad mágica de actuación" ajena, con el poder de pronunciar profecías, pues en dicho centro, el futuro representa lo mismo que el pasado y el presente. En sus ensueños, mediante la imagen soñada se liga con lo que reina en esas totalidades de actuación. Téngase en cuenta que, según el punto de vista mágico, la imagen es lo mismo que la cosa. Por eso, los sueños valen como profecías, si se los sabe interpretar correctamente. Mediante el éxtasis, el baile y otras formas orgiásticas, en suma, mediante el perderse a sí mismo en lo orgiástico —lo cual según es sabido llega en los primitivos hasta la propia mutilación—, mediante esas formas de conducta —que encontramos ya testimoniadas en las imágenes mágicas de manos del hombre auriñaciense (manos con dedos cortados)— puede ese hombre llegar a alcanzar los entes mágicos que, de lo contrario (de no intervenir tales formas orgiásticas), quedarían encerrados dentro de sí mismos. Y entonces puede actuar sobre esos entes partiendo del centro mismo de sus fuerzas. Y, de tal suerte, resulta dotado de fuerzas sobrenaturales. Y tal cosa consigue tan sólo mediante un prodigioso precio, a saber, insertándose en el campo de acción de este encantamiento, que es invariable y que no depende de él.

Con lo expuesto, he ofrecido en meras insinuaciones el cuadro del mundo maravilloso del hombre mágico, de cuyos efectos ulteriores estamos todavía llenos. Todo el pensar mítico, metafísico y realmente religioso ha salido de allí. En el dogma de la Santísima Trinidad resuena todavía el pensamiento mágico del uno igual a tres. En la comunión católica ortodoxa, en la cual Dios encarna real y verdaderamente, para actuar de modo plenario, se manifiesta una causalidad mágica.

Imaginémonos este mundo que todo lo penetra y entreteje. Y entonces veremos con toda claridad lo siguiente: la humanidad encapullada de tal guisa, no podía ni puede tener un desenvolvimiento evolutivo. Pudo y puede ser forzada a una tal evolución en el terreno de la civilización, sobre todo en la técnica de los utensilios, por la inexorabilidad de las variaciones del clima —a las que no se puede escapar— y por las migraciones a que éstas dan lugar; o también puede ser forzada a modificaciones en el terreno social, inevitablemente, por las recíprocas penetraciones de diversos pueblos y cuerpos colectivos. Pero, a pesar de ello, aquel mundo era y tiene que ser forzosamente estacionario. Pues tan pronto como se logró la alianza mágica con los centros de las fuerzas naturales, y tan pronto como se estableció y estructuró la vida social de acuerdo con esto, entonces, la más pequeña modificación habría significado una revolución; revolución que acaso expulsase a esos hombres de las totalidades mágicas de actuación, y que los arrojase enteramente indefensos frente a las fuerzas naturales, al haber perdido la alianza con ellas. Ese tipo de hombre precisaba conservar bajo cualquier circunstancia y a todo precio aquella alianza, en su esencia, en su figura y en su forma, aunque fuese a través de miles de siglos. Una historia la podía poseer tan sólo a manera de apilamiento de capas y a manera de barullo de pueblos y cuerpos de vida social cristalizados, adaptados al contorno, y adaptándose después recíprocamente unos a otros.

Pero sus hábitos culturales de conjunto, llenos de cifras apenas descifrables, tenían que persistir inmóviles, como formas de incrustación de su existencia, formas condicionadas en lo psicológico y en lo espiritual tal y como todavía las encontramos en los restos que se han conservado hasta el presente. Con la única variación de que la fisonomía de esos hábitos se ha ido haciendo cada vez más difícilmente descifrable a consecuencia de los enmarañados entrecruzamientos y de las modificaciones operadas por las recíprocas adaptaciones; y, por ende, también con la diferencia de que la vida apetitiva (de impulsos y tendencias) se ha ido encapsulando cada vez en formas más complicadas.

Esa vida apetitiva, de impulsos y tendencias, resultaba y resulta ligada por la forma mágica, de un modo muy distinto a como ocurre con la nuestra. En la forma mágica, tal vida, la vida apetitiva (de impulsos y tendencias) no es domesticada internamente, como ocurre en las sociedades racionalizadas, en las que actúan los instintos ordenadores, desarrollados por ellas. Por el contrario, en la forma mágica, esa vida apetitiva de impulsos y tendencias es conservada cuidadosamente en su fuerza primaria animal de modo pleno e intacto; es conservada, por así decirlo, con vista a la eventual alianza orgiástica de la misma con los subfondos mágicos de la naturaleza. Lo que podríamos llamar salvaje, lo que en su fondo se halla intacto y libre de toda configuración humana espiritual, tan sólo prorrumpe revestido en formas mágicas externas, y por eso encajado en configuraciones tanto más intangibles. De estas configuraciones y formas mágicas salta entonces, a manera de llama de soplete, ese fondo salvaje e intacto, para todas aquellas alianzas con la naturaleza y para todas aquellas intervenciones, permitidas y mandadas por la magia. Cuanto más compacta es la vida primitiva, tanto más enmarañada y refinada resulta; y por consiguiente permite, también, un goce que a menudo es refinado por la duración del tiempo y en el proceso de su irrupción. Pero esa vida apetitiva es algo que se halla encerrado en una especie de caja quebradiza; y, así, ocurrió que cuando tal caja fue destruida por nosotros —por los hombres del tercer tipo— entonces el hombre primitivo quedó desnudo y al descubierto, desamparado y expuesto al frío de cualquier corriente de aire extraña. Si ese hombre del segundo tipo no está dotado por la naturaleza de un extraordinario vigor —como lo tiene el negro— y además no está adaptado —por lo menos a medias— al nuevo tipo de hombre (al tercer tipo), en virtud de anteriores contactos ocurridos mucho tiempo atrás, entonces se halla condenado a muerte, aun a pesar de que el último exponente del tercer tipo de hombre —el hombre blanco— le tienda la mano con benevolencia.

Tal es la esencia de la cualidad cultural y tal es el destino de este segundo tipo de hombre. Y, así, ocurre que tanto su cultura como su destino han sido hoy liquidados, por íntima necesidad, como un período ya pasado.

Las expresiones artísticas de la fisonomía cultural de los primitivos son, por causa de su proximidad a la naturaleza, de una maravillosa precisión; precisión que corresponde a la misteriosa composición de colores que ofrece el espectáculo de la naturaleza; y, al mismo tiempo, son de una máxima seguridad en cuanto a la manifestación cromática. Por otra parte, son también expresiones caricaturescas, porque llevan el sello de una angustia vital; y ofrecen este carácter en tanto en cuanto se trata de una expresión humana que intenta reproducirse mediante figuras análogas a las humanas; e incluso presentan a veces una consciente dimensión atroz. Y todo ello es perfectamente natural y comprensible. Las fuerzas de la naturaleza, que se trata de asimilar, y de interiorizar mediante tales imitaciones, representan compañeros siniestros. Ahora bien, tan sólo cuando se ha recibido o absorbido el ser de tales fuerzas, en su plena realidad siniestra, e incluso en su atrocidad —valiéndose de la imagen, que es equivalente a la realidad en virtud de la unidad mágica—, y tan sólo cuando consiguientemente se las ha conjurado para que actúen como auxiliares en la acción del hombre, tan sólo entonces se logra la identificación con esas fuerzas y se las puede dominar. Ha llegado la hora de que cese definitivamente la actitud de arrobamiento que conducía a fomentar una visión romántica de los primitivos y que se extasiaba ante todas esas cosas (fauces desgarradas, rostros descompuestos, miradas malignas) que aquel período cultural extendió sobre la Tierra. Ante todo, hay que maravillarse ante dicho fenómeno; y quizá podrá comprenderse después de una manera parecida a la nuestra.

---

[7] Naturalmente que todo tabú es tan sólo el reverso del encierro del objeto singular en una entidad mágica. Mediante una acción ilícita se toca una totalidad de actuación y con ello se la hiere o se la excita. Por consiguiente, ¡manos fuera!

Capítulo II

LAS ALTAS CULTURAS PRIMARIAS

A. EL ARRANQUE DE LAS CULTURAS

Todos los observadores coinciden en afirmar que en el tiempo que va aproximadamente desde el año 4000 al 2000 a. c., desde el principio del período neolítico, se opera una transformación en el hombre prehistórico. Desde entonces hasta nuestro tiempo, el polo de la Tierra se ha desplazado hasta el lugar que hoy ocupa, esto es, se ha desplazado considerablemente hacia la Siberia oriental. En regiones como Norteamérica y Europa, que antes se hallaban muy cerca del polo, hoy, en cambio, situadas en una posición astrofísica mucho más favorable, se disfruta de un vigor inusitado de radiaciones solares. En estos territorios actúa un óptimo clima, el cual ha presentado, por diversas causas, varias situaciones favorables. Una de éstas acaso se haya dado entre el 6000 y el 5000 a. c.; pero en todo caso, parece que alrededor del año 3000 se presenta el clima como caliente y bastante húmedo en el norte y en el noroeste de Europa. A partir de entonces, cede a una sequedad cálida de las estepas; para evolucionar de nuevo, al revés, más tarde —a partir aproximadamente del 1700 a. c. (?)— a consecuencia de fenómenos cósmicos y telúricos desfavorables, hundiéndose entonces en humedad y frío crecientes. El beneficio de tales evoluciones climáticas consistió en que los gigantescos témpanos de hielo que desde muy antiguo habían yacido sobre Norteamérica y sobre la región escandinava de Europa, se derritieron rápidamente, con lo cual se produjo la terminación de la época glacial.

Pero el Asia central y el Asia septentrional que antes habían sido favorecidas formidablemente durante largo tiempo por la situación del polo (mas próximo a América), cayeron después en un clima peor. En su parte nórdica, sobre todo en el sector siberiano del Nordeste, surgió entonces la gran región helada de las tundras, en la cual encontramos todavía los cadáveres de mamuts, procedentes de tiempos mejores, conservados por el frío en grietas glaciales a cien metros de profundidad en la tierra congelada. Es bien conocido que el marfil de los colmillos de tales mamuts constituía todavía en el siglo XVIII el objeto de un comercio de exportación de alto vuelo. El Asia central y Rusia, así como también parte de la zona meridional del alta Asia, se transformaron en un territorio de gigantescos ríos y lagos, en el mayor territorio fértil de la zona templada. Esto ocurrió primeramente con motivo de la fusión de los glaciares en el Norte escandinavo, pero asimismo con la de los glaciares de montaña formados en las robustas cordilleras que a causa de su altitud experimentaron congelaciones periódicas mucho más intensas, sobre todo en el oeste del alta Asia. Estos territorios no comienzan a secarse sino después de haberse derretido los hielos —por consiguiente desde la época del 4000 aproximadamente—, en un proceso secular que dura hasta hoy; y primero se transforman en estepas y sobre todo en enormes desiertos situados en las altiplanicies.

Todo esto constituye aquella revolución geológica cuya peculiar acción de conjunto en Europa, en Asia y en el nordeste de África trajo consigo el período propiamente *his-*

tórico de la humanidad. Es decir, engendró la época histórica de la humanidad en una serie de etapas y episodios. Estas etapas y peripecias hacen comprensible el origen de sus primeros rendimientos culturales, el surgimiento de las altas culturas y también iluminan algo respecto de la sucesión de las mismas.

En Europa, hacía ya tiempo que el hombre magdaleniense, colocado en una óptima situación climática, había emigrado hacia las zonas del Norte —las cuales se habían hecho más cálidas, pero que seguían disponiendo de gran riqueza de aguas, por los gigantescos glaciares—; y también había emigrado hacia la vertiente danubiana de los Alpes, que, aunque libre de hielos, conservaba la humedad; y en estas emigraciones seguía la ruta de la fauna y de la flora. Y es sabido que la flora se extendía en Escandinavia, en los mejores tiempos, mucho más al Norte de lo que sucede hoy en día. Este hombre vivía allí, en parte como pescador (tal vez en los bancos de ostras de las extensiones que entonces eran cálidas), y en parte como cazador en las estepas, o también como agricultor. Por consiguiente, ese hombre seguía viviendo en las antiguas formas económicas. La transformación económica decisiva —y no sólo económica sino también social y, por consiguiente, la transformación económica total— va verificándose entretanto en Asia, la cual se había hundido paulatinamente en mayores fríos; y, a consecuencia de esto, había sufrido por primera vez una conmoción. Por causa de la disminución de temperatura y al propio tiempo por causa de la creciente necesidad de sistematizar la obtención de los víveres, de Norte a Sur, ese sector de la Tierra —el más rico hasta entonces en ganado— se llena de una labor de ganadería. Florecen entonces criadores de ganado caballar en las zonas del Norte, que cada vez iban sufriendo mayor escasez; criadores de ganado vacuno en las altiplanicies centrales, entonces fértiles; y cultivadores de ganado porcino en las antiguas zonas del Sur, que estaban dedicadas —principalmente, aunque no de modo exclusivo— a las labores de plantación. La depauperación creciente del Norte y la desecación secular del centro ponen en movimiento a los criadores nórdicos de ganado caballar y a los criadores centrales de ganado vacuno, desde la época del año 4000 aproximadamente. Entonces aparece el nomadismo, que tanta importancia histórica tiene. Los nómadas, si bien conocían ya la agricultura —pues se habían dedicado a ella en mayor o menor medida, según las circunstancias— tenían su riqueza principal en el ganado; es por esto por lo que estaban dotados de una gran movilidad. Con el nomadismo, Asia se convierte en el mayor centro de irradiación de emigraciones que se ha conocido en toda la historia.

Asia, como campo de desarrollo de la ganadería, había transmitido antes, desde sus comarcas nórdicas, al hombre de la Europa septentrional el caballo domesticado. En cambio, desde sus comarcas centrales, Asia propagó el conocimiento del ganado vacuno. El hecho de enganchar el buey al azadón empleado como arado, hecho que dio lugar al conocimiento de la gran agricultura, es posterior, según demuestran los datos arqueológicos; este hecho no se verificó hasta el pleno período neolítico. Sin embargo, es posible suponer que el hombre de las comarcas meridionales haya dado este sencillo paso en la facilitación del trabajo, ya en una época en la cual los prehistóricos no se hallaban en estado de seguirlos, es decir, de ponerse a su altura.

Todos los documentos testimonian que en aquella época, desde el 4000 aproximadamente, fueron produciéndose sucesivamente verdaderas olas migratorias de criadores de ganado vacuno, desde la puerta sur del Asia central —sobre todo desde la cuenca del Tarim— a través del Irán y Arabia hasta África. Todos los datos que se poseen muestran también que el primer empeoramiento del clima en Europa y Asia —después del

2000 aproximadamente— dio lugar a la primera corriente de criadores de ganado caballar, corriente que fue desde allí hacia el Sureste y el Sur. Este fenómeno es evidenciado en Europa por la penetración de los griegos aqueos en su península; en Asia menor, por la penetración de los hititas hasta el valle del Éufrates y de los hicsos hacia Egipto.

El segundo empeoramiento del clima en el Norte, que fue definitivo —tanto si comenzó hacia la época del año 1000, como si comenzó mucho antes o mucho después—, dio lugar a olas migratorias, que fueron produciéndose sucesivamente; y de las cuales da testimonio la historia antigua, hasta la llamada invasión de los bárbaros.

No hay ningún motivo para considerar que estos avances migratorios procedieron tan sólo de Europa, si bien ciertamente se produjeron movimientos desde allí hacia las zonas situadas en el Este, como ocurrió con los tocarios, los persas y los indios arios.

La calificación de indogermánicos sólo se puede dar con alguna seguridad, desde el punto de vista lingüístico; esto es, atendiendo a los resultados de la difusión del patrimonio lingüístico, y por el contrario no se puede atribuir esta calificación de indogermánicos tomando en cuenta la calidad étnica de los pueblos que participaron en ese patrimonio lingüístico, o bien que lo difundieron, o que fueron influidos por él. Las invasiones desde el norte de Europa hacia el sudeste se cruzaron y mezclaron indudablemente con aquellas que procedían de las regiones del Este —regiones que sufrían un parejo proceso de empeoramiento en su clima—. El mayor ejemplo que encontramos de ello, ya en tiempos de plena claridad histórica, es el avance gótico que, procedente del Norte, se encaminó hacia el Sureste; y su viraje posterior hasta dar lugar a la migración de los pueblos llamada invasión de los bárbaros, por la irrupción de los hunos, que venían del Este.

Estos procesos extraordinariamente vigorosos que estructuran la historia de modo inicial y con largo alcance, producen el surgimiento de las altas culturas históricas, mediante la transformación del mundo anterior, que hasta entonces tenía los caracteres de la cultura primitiva. Como ya se ha dicho, en una primera etapa preparatoria, no se expanden todavía los nómadas criadores de ganado; sino que lo que se extiende primero es el conocimiento de la ganadería en las regiones al sur y al sureste del Asia central. Estas regiones eran terrenos agrícolas ricos en lluvias, situados bajo los ciclones occidentales, en aquel tiempo —hasta el 9000 y 8000—, durante el desplazamiento del polo en dirección noroeste hacia el sitio que hoy ocupa y durante el proceso de desaparición de los hielos perpetuos de las montañas. Y el conocimiento de la ganadería se extendió en esas regiones hasta las fajas costeñas del norte de África y algunas otras partes del Sahara. El Nilo, que en esa época era un río torrencial, todavía arrastraba hacia el 8000 fragmentos de glaciares. Este período preparatorio es la época de desarrollo de las culturas primitivas, equipadas principalmente con ganado vacuno, y por ello adelantadas. Estas culturas primitivas, en su mayor parte, eran matriarcales; culturas en las que permanece el viejo tipo de hombre, enzarzado mágicamente con la naturaleza y con una tendencia estacionaria, y en las que la forma social y económica de nuevo fijada carece de movimiento evolutivo.

El factor decisivo, que hace época, aparece hacia el tiempo de 3500 aproximadamente, cuando las tribus nómadas ganaderas comienzan a irrumpir, procedentes del Asia central. Mediante los datos arqueológicos podemos hoy seguir sus huellas en el Turquestán occidental. El principal yacimiento de esos datos es Anau. Surge la nueva fase cuando esos criadores de ganado vacuno —que fueron los primeros y los únicos en aquel mundo de entonces— se dedican a situarse sobre los pueblos rurales —que hasta entonces habían sido agricultores— como una nueva capa social con capacidad de organización racional, que al punto funda un Estado. La "historia" humana comienza con la dominación estatal, con la organización y la canalización de los deltas del Nilo, del Éufrates y del Tigris. Esta dominación y esta canalización de los deltas eran dos fecundas tareas fácilmente racionalizables desde el punto de vista de la evolución geográfica, pues precisamente se habían comenzado a producir naturalmente por aluvión; y la canalización se había iniciado por el proceso de creciente desecación de dichas comarcas. Esta "historia" humana que entonces empieza, produjo con increíble celeridad dos altas culturas.

¿Y por qué fue así? Pues bien, diríamos desarrollando en dirección psicológica el pensamiento del padre W. Schmidt —quien fue el primero en ver este hecho—, que el hombre ganadero, como dominador del animal, representa un tipo muy distinto del de sus antecesores. La relación en que este hombre se halla respecto de la naturaleza, ya no es la de una trabazón mágico-servil, sino que es una relación dominadora; porque ese hombre, como poseedor de ganado, sabe desde un principio contar y calcular, con lo cual es al mismo tiempo ya un racionalista. Y esas dimensiones, combinadas, dan lugar a la formación de un hombre que es por antonomasia el tipo creador del Estado.

Ese hombre, que estoy describiendo, no es un agricultor que posea ganado —tanto si conoce la agricultura del arado como si no la conoce—; sino que es ante todo el dueño, es decir, el señor de sus rebaños. Y cuando, en su vagar, encuentra un terreno fértil con agricultura que vale la pena de someter a su dominio, entonces ese hombre se transforma en el agente de configuración racional de la misma en un espacio que es mucho mayor —si lo comparamos con la situación anterior—. Tales son, pues, la actitud y los rendimientos de esta primera forma del tercer tipo de hombre.

Y con todo, ese hombre, como ganadero —y con el conjunto de todas sus culturas, las cuales son comprensibles en la forma que he expuesto, tal y como florecen desde el 3000 aproximadamente— representa nada más que un compás de espera. Pues el hombre plenamente dominador, que deja atrás el trote del buey de sus antecesores y desaparece en el espacio, y que como jinete dominador del animal más noble, se siente emparentado con los dioses, no surge sino donde se da el hombre que ya se ha convertido esencialmente en *nómada a caballo.* La difusión de su estilo de vida sobre el noroeste y el norte de Europa, terrenos todavía secos y en gran parte constituidos por estepas, propaga allí, en el tercer milenio, el arte funeral de los dólmenes. Este arte de los dólmenes procedía quizá de Egipto (mastabas) o de África. Y también se propagan los tronos de las almas (obeliscos), hacia las comarcas donde antes se habían dado las imponentes construcciones megalíticas (aunque todavía bárbaras). Y de los dólmenes se pasa a las gigantescas tumbas rectangulares, de las cuales podemos hoy admirar un ejemplar de tipo bretón en la situada de modo fantástico en el Mont-Saint-Michel; y de los tronos de las almas y obeliscos, se pasa a los altos menhires, cuyos mayores ejemplares se levantan hasta una altura de veinte metros. Los menhires, en el Norte, se dan a menudo, en relación con el gran cromlech —es decir, lugar de culto y quizá también de reunión de la estirpe o de la gens dominante—. Todavía se puede encontrar con claridad el hipódromo o picadero gigantesco, en el más famoso de estos monumentos que se ha conservado, a saber, en el Stonehenge británico.

En la Europa empapada por muchas corrientes, éstos son los primeros documentos del hombre dominador y jinete, quien, al empeorar el clima y al ir aumentando los bosques, avanza hacia el Sureste; y lo hace al parecer en dos corrientes. Principalmente con la segunda de estas corrientes, que según es notorio corrió paralela con otra de los jinetes mongólicos hacia el interior de China, creó el Oriente las dos grandes altas culturas, la hindú y la china, dividiéndose el trabajo con los mongoles. Por otro lado, en el Occidente, creó en alianza con otras invasiones nómadas la primera capa de las culturas secundarias, desde la persa-judaica, influida decisivamente por esas invasiones, hasta la romana, pasando antes por la griega.

Desde entonces, los portadores del destino histórico, los agentes de los acontecimientos, son pueblos indiscutiblemente dominadores, señoriales. Y, por consiguiente, en puridad la verdadera historia y sus fundaciones empiezan con ellos. Con ellos empieza la gran epopeya —que acaso desde el punto de vista de sus resultados podríamos calificar como tragedia—: la epopeya o tragedia de las fuerzas infinitas de poder de las estirpes y razas humanas, en cuyo acto final —o acaso en cuyas últimas escenas de viejo estilo—, nos encontramos nosotros, como es bien notorio, pero ignorantes todavía de cuál vaya a ser el nuevo modo del juego que habrá de comenzar después.

Respecto de la mayor parte de ese período —de tres milenios y medio— que desde el punto de vista de la historia es, sin embargo, bien corto —y que poco a poco se ha ido convirtiendo en un proceso de desmoronamiento a tiempo de galope, cada vez más fuerte—, el hombre sigue siendo todavía aquello que era hace más de veinte mil años. Durante ese período, el hombre permanece en situación de proximidad a la naturaleza, hasta que comienza el nuevo desenvolvimiento de su dominación organizadora en forma de técnica y maquinaria, efectuado en los últimos siglos. En cierto modo, durante ese período el hombre permanece con el oído pegado a la tierra, con la mano sobre el pulso de los animales. Sigue también absorbido por el conocimiento inmediato de las fuerzas del ser, invisibles y misteriosas, y ligado todavía a ellas por vínculos mágicos. Pero ya no está solamente sometido a ellas de manera servil, como lo estuvo en parte todavía el criador de ganado vacuno —quien si bien tenía ya en sus manos un pedazo esencial de la naturaleza, era éste un pedazo muy recalcitrante de la misma, y continuaba con una actitud de temor rural—. Por el contrario, el tercer tipo de hombre del que ahora me ocupo, fue más libre, más audaz, más dominador, en tanto que necesitaba predominar en su cabalgadura y en tanto que, en cierto modo, vivía de este ejercicio. Y ese tercer tipo de hombre tiene conciencia de las fuerzas oscuras de la naturaleza, que si bien se hallan por encima de él, están, sin embargo, al mismo tiempo ligadas a él como algo próximo. Tal fue la situación, por lo menos hasta tanto que pudieron hablar sobre la misma sus últimas grandes figuras; y así, todavía Goethe, que junto con Hölderlin es uno de esos epígonos, dice a su Dios, por entero arraigado en la tierra, que él riega los esplendores del mundo con las venas de sus hermanos, junto a sí.

Naturalmente, para este tercer tipo de hombre, la naturaleza circundante va siendo cada vez más inofensiva y menos abismal, a medida que va dominándola, hasta el punto de que llega a no sentir apenas sus profundidades y su inexorabilidad. Pero desde el momento en que se ha constituido como señor, como dominador, resulta que junto con el poder ha recibido también el elemento más oscuro de éste, a saber su dimensión expansiva, cruel, "lo malo en sí mismo" (Burckhardt). Todas sus *producciones eternas,* que rayan a alturas catárticas, que registramos hoy como arte, filosofía y literatura eminentes, todas esas enajenaciones radicales de sí mismo, todas esas proyecciones materializadas de modo visible, se levantan por encima del abismo opaco de aquella profundidad que este hombre lleva dentro de sí mismo. Se trata de formas configuradas e iluminadas en las cuales la humanidad se conmueve y se eleva, en diálogo inconsciente con lo siniestro que lleva dentro de sí. No es algo casual que todas las religiones mundiales hayan surgido en la primera gran tormenta de este período del auto-oscurecimiento y de la autoiluminación a la vez, y que constituyen enfrentamientos y luchas con aquellas fuerzas profundas. Esas religiones, lo mismo si tratan de luchar contra aquel mal radical mediante una inserción obediente en el cosmos, que si tratan de luchar contra ese mal mediante un amortiguarse en la sabiduría contemplativa, que si tratan de hacerlo mediante un lanzarse a la pelea contra dicho mal, que si tratan de dominarlo de cualquier otro modo, en todos los casos dichas religiones surgen e intervienen doquiera el hombre no está en condiciones o no está dispuesto a ver y soportar la aceptación de ese fondo oscuro, considerado como una parte inextirpable, aunque no invariable, de sí mismo.

Son estas relaciones de tensión, las que convierten al hombre en histórico y también en plenamente humano.

B. RASGOS COMUNES DE LAS ALTAS CULTURAS PRIMARIAS

Ahora bien, todas las culturas primarias, incluso las fundadas por los pueblos jinetes, todavía no muestran exteriormente del todo esas relaciones de tensión. Esas culturas primarias viven en procesos y modificaciones sin solución de continuidad. Estas altas culturas no muestran en cuanto a su esencia, en ninguna parte, una línea de ascenso dramático ni una elevación cargada de tragedia, ni un subsiguiente derrumbamiento.

Y no es porque les hubiera faltado grandeza a los acontecimientos bajo cuyo violento ímpetu se hallaban aquellos hombres. Sobre aquellos cuerpos culturales primarios se agita una y otra vez el oleaje de procesos extremadamente crueles. Ahora bien, los caracteres del hecho que examinamos ahora, es decir, del hecho de la ausencia de tensión, radica en la postura espiritual, que actúa como factor determinante; postura espiritual que es provocada por los destinos de esos pueblos. La esencia de la formación de su cultura no les permite todavía llegar a un sentido trágico central, ni a un dramatismo que envuelva a la vez la vida interior y la exterior.

Esto —como las demás dimensiones que destacan esencialmente todas las culturas primarias frente a las secundarias que les suceden en Occidente— tiene su causa y razón en el carácter común de sus primeras constelaciones sociológicas. Vamos, pues, a seguir adelante con el desarrollo de la tesis fundamental de este estudio. Todas estas culturas producidas por criadores de ganado caballar y vacuno constituyen todavía cuerpos formados mágicamente y, por lo tanto, también cuerpos trabados y mantenidos por una intensa cohesión. Surgieron tales cuerpos de la sucesiva estratificación y de la fusión de capas sociales dominadoras, todavía de espíritu mágico y más o menos móviles, con sectores de agricultores sumergidos en un magismo enmarañado. Y en tal situación lo que ocurre es que la esencia de la masa se apodera siempre, más tarde o más temprano, del cetro que en lo externo se halla empuñado por otra mano. Y sucede que de tal suerte el magismo se va abriendo camino y prevalece. Es sólo al advenir las culturas secundarias de Occidente, cuando el magismo se volatiliza en una especie de sustancia que en cierto modo representa ya únicamente un aroma. En las culturas primarias, después que éstas han sido construidas de una u otra manera por la capa dominadora de los conquistadores, el magismo sigue siendo un elemento vigoroso de construcción; y así el magismo pone estas culturas en vinculaciones irrompibles, que aproximan su destino a la intemporalidad propia de los primitivos. Esto proporciona a tales culturas primarias una longevidad, característica en cuanto a su contenido y al tipo de su forma, que es también parecida a la longevidad de las culturas primitivas. Se da un conservatismo, prolongado a lo largo de milenios, que hace aparecer todas las acciones no como desarrollos graduales o escalonados, sino como brotes, anclados dentro de fronteras fijas, de un centro que, una vez que se ha constituido, permanece invariable. La India y la China, que hoy en día son roídas como dulces frutos supermaduros por la moderna civilización y por el moderno capitalismo, siguen siendo todavía en la actualidad —en la medida en que son ellas mismas— igual a lo que eran hace 2000 o 3000 años, a pesar de todos los movimientos tanto internos como superficiales que salieron de su propio centro. Egipto y también Babilonia —a pesar de toda la maraña de destinos que le sobrevinieron desde fuera— permanecieron esencialmente invariables desde el punto de vista formal constructivo, durante dos milenios aproximadamente —el tiempo que va desde el 3300 al 1150 a. c.—, tan sólo con algunas interrupciones eventuales. Respecto de Egipto, hasta hace poco se ha controvertido sobre otra duración de un milenio y medio aproximadamente, que algunos querrían situar antes de toda esa época, históricamente ancha en extremo, por motivos de cómputo de calendario.

Este conservatismo, que todavía se apoya en vinculaciones mágicas, ha producido en todos esos pueblos, en Egipto, en Babilonia, en la India y en la China, un estamento culto de letrados: los brahmanes, los mandarines —o como quiera que se llamasen—, en suma, gente que podía leer el libro misterioso, con los signos de la existencia *justa* que está en justa conexión con las fuerzas invisibles. Y a esa gente le correspondía el dominio, el mando, de un modo fundamental, aunque no en todas partes fuese de manera plenaria. Se trata de los "intelectuales", consagrados en el magismo supersticioso, como los llamaríamos nosotros, nosotros los intelectuales blasfemos que hemos quedado aparte de todo magismo y de Dios. Se trata, en definitiva, de los "sabios", que realmente han regido, han gobernado, en todas las primeras altas culturas, a lo largo de milenios. Así los tenía que llamar todavía Platón, quien había sido externamente iniciado en el Egipto y en sus misterios. Estos misterios —gracias a los cuales dichos sabios dominaron en todas partes— eran aquello que o bien debía ser conservado o bien lo que, al cambiar las circunstancias externas, podía ser congruentemente modificado, sin perder el contacto con las fuerzas protectoras, santificadoras, ordenadoras y beatificantes del punto central mágico de la vida toda. Así, pues, esos sabios fueron, a través de milenios, los encantadores o hechiceros, que recibieron y protegieron —a manera de agraciados o predestinados— lo esencial de estas primeras culturas, su contenido y su fisonomía, y que también las transformaron cuidadosamente.

C. EGIPTO Y BABILONIA

En esta manera de ser general de las culturas primarias, sobre la cual tendré que volver constantemente en cada uno de los desarrollos particulares y concretos, representan un papel peculiar las dos primeras, la egipcia y la babilónica. Ambas fueron fundadas por criadores de ganado vacuno y, como ya se dijo, arrancan probablemente desde dos milenios atrás de las oscuras profundidades de lo prehistórico. La productividad de esas dos culturas e incluso una parte de su existencia, fue aniquilada, al fin, por la irrupción de los pueblos jinetes. Pero después que esas culturas se volvieron a levantar, a pesar de la polvareda provocada por los pueblos jinetes, entonces, su atmósfera espiritual se desvanece por completo. Todo el proceso histórico-cultural de esos pueblos, desarrollado por completo en su alborada, viene a quedar situado antes del comienzo de la actuación y de la evolución histórica propiamente dicha de los pueblos jinetes en el Hemisferio occidental. La actuación y la evolución históricas de estos dos pueblos, egipcio y babilónico, se hallan enmarcadas entre dos angostos espacios fluviales; mientras que, en cambio, la India y la China representan configuraciones primarias extendidas unitariamente sobre grandes partes continentales. Y así la India y la China, por causa de su magnitud geográfica y también por el peso de los centenares de millones de hombres que poco a poco fueron abarcando, poseen una longevidad, que es invariable en principio, longevidad intacta que no ha sido roída sino en nuestro tiempo.

La característica peculiar de estas dos culturas históricas primarias, la egipcia y la babilónica, que tienen ese papel precursor, situadas en el Nilo y en Mesopotamia, es la siguiente: una vez nacidas, estas culturas constituyen en cuanto a su construcción una especie de formaciones amuralladas que, al desmoronarse de vez en cuando, son reconstruidas de nuevo, con la fe en las bendiciones de la repetición, en formas pétreas iguales; son, en suma, lo que podríamos en cierto modo calificar como formaciones pétreas jeroglíficas, tomando esta denominación como la más extrema expresión de un formato invariable.[1]

Unas veces quiebran y se desploman por causas internas, por disolución de su construcción; otras veces, por la acción de destinos extrínsecos; mas siempre son inmediatamente reconstruidas con celo sagrado en la misma forma fundamental; bien partiendo de otro lugar —así, por ejemplo, en el Nilo se desplaza desde Menfis a Tebas—; bien por la acción de un nuevo estamento dominante —así, en Babilonia, por los sumerios, los acadios, los cananeos, los coseos, y los caldeos. Hasta donde llega la luz de la historia, podemos decir que en estas culturas, su construcción social y política y la estructura de la misma representan algo canónico desde el primer día. Y toda bendición procede de este canon y tan sólo por virtud de él.

El tercer Imperio egipcio, que va desde 1580 hasta 1100 aproximadamente, es el que se halla más próximo a nosotros; y permite, en verdad, una reconstrucción viviente del mismo. Después de la tempestad de arena —perteneciente ya al período histórico— de los jinetes nómadas hicsos, que anuncia un nuevo período del mundo, Egipto se hallaba ya en unas circunstancias enteramente diversas de las anteriores; se hallaba forzado a una constante discusión y confrontación con las nuevas fuerzas expansivas de dominio, que actuaban a su alrededor; y así, tomó de los pueblos circundantes el caballo; y así creó como protección frente a ellas una zona norteña de dominación situada en el puente palestínico, y una zona meridional de dominación que se metía hacia la Nubia. Este Imperio, en oposición a los dos Imperios precedentes, tenía ya que ser *moderno,* esto es, tenía que ser guerrero, impulsado por la fuerza de la necesidad. Y por ello estaba equipado con un verdadero estamento independiente de soldados y con un amplio estamento de sacerdotes, que se alimentaba copiosamente con los donativos hechos en acción de gracias por la ayuda religiosa prestada a la lucha. Pero a pesar de todo, en lo que atañe a su espíritu y a su estructura, este Imperio no fue sino la repetición de las primeras dinastías tinitas —que es lo que dio el patrón para todos los tiempos— y de los constructores de las pirámides (aproximadamente desde 3197 hasta 3424);[2] y fue también la repetición del segundo Imperio (que duró desde 2160 hasta 1788), el cual, salvo pequeñas modificaciones imprescindibles en su cúspide, había vivido también según el modelo del primero. La sucesión de estos tres Imperios no aportó nuevas mutaciones en el escenario histórico, es decir, no aporta nuevos cambios sustantivos. Estos imperios comprendieron en Egipto siete u ocho millones de hombres, llegando a sujetarlos hasta su último nervio vital. Constituían, por tanto, una especie de organizaciones de prestaciones y cargas vecinales, enormes, gigantescas, de las que podríamos decir que tenían las dimensiones de un mamut. No nos interesa exponer aquí en detalle los diversos sectores de la organización, los cuales tenían una varia significación para la vida; es decir, no vamos a ocuparnos en detalle del gobierno de los templos ni del gobierno de los administradores de distrito, los cuales se hallaban sometidos fundamentalmente a la administración total del faraón, que lo abarcaba todo. Los tres Imperios constituyeron formaciones o complejos —del género de los mamuts— para la organización y efectividad de las prestaciones al Estado; ni más ni menos que los fenómenos paralelos sumeroacádico-babilónicos, los cuales vivieron sus períodos de florecimiento en una notable correspondencia cronológica, si bien toda la construcción fue allí mucho más fofa y lasa, por causa de los frecuentes cambios de los centros; cambios o desplazamientos motivados por la situación de peligro, y también por causa de la sucesión de los varios pueblos dominadores.

---

[1] Sobre esto véase una mayor información en mi artículo "Das alte Aegypten und Babylonien", en el *Archiv fur Sozialwissenschaft*, t. 55, pp. 1-59. Tubinga, 1926.

El centro de gravedad de la vida tanto en Egipto como en Babilonia estaba constituido por la corte. Ésta, junto con sus aledaños burocráticos —tanto eclesiásticos como civiles— y sus instancias subordinadas absorbía todo el sobrante del producto social de la población. Esta organización fue lo que hizo posible lo mismo en Egipto que en Babilonia los gigantescos edificios y monumentos que se produjeron —como, por ejemplo, los que inmortalizan la memoria de sus gobernantes—. Y a los efectos de esta apreciación da lo mismo que fuesen levantados mediante las prestaciones de trabajo personal y en especie de los agricultores que mediante pagos en dinero. Me refiero a aquellas formidables edificaciones que el primer período cultural de la humanidad ha legado al asombro de los modernos viajeros en aquellos lugares en que la historia con su curso no lo ha arrasado o cubierto todo —cual ocurre en Babilonia—. Ahora bien, hallamos estas edificaciones sobre todo allí donde este nuevo tipo humano con su organización social, que entonces se desarrolló por vez primera, cobró plena conciencia con infinito orgullo de las formidables posibilidades que aquella organización le ofrecía, en contraste con los períodos anteriores. En suma, me refiero a las pirámides, que todas ellas pertenecen al viejo reino.

Veamos ahora cuáles eran las posibilidades potenciadas y la manera de ser del edificio social. Frente al viejo estamento agricultor sedentario, irrumpieron los nómadas. Ahora bien, éstos se caracterizaban por su espíritu de mando, por ser criadores de ganado vacuno, por hallarse imbuidos de los instintos racionalizadores que se derivaban de su oficio. Tales nómadas irrumpieron en masa suficiente, sobre las dos zonas de los aluviones y del Delta. Estas zonas constituían las dos únicas comarcas subtropicales en la tierra dotadas de las características peculiares de esta situación y evolucionaban hacia una mayor sequedad de clima. Estas comarcas se habían formado tan sólo desde hacía unos pocos milenios; y surgidas de un fértil terreno fangoso se iban mejorando y agrandando cada vez más. Ahora bien; cuando se extendió el mando sobre tales terrenos, con esto se obtuvo la posibilidad próxima de convertir el lodo y la suciedad en humus fértil mediante un sistema de canalización y de drenaje. Lo que se plantaba en este humus florecía y prosperaba bajo el cálido sol con muy poco trabajo, constituyendo un jardín maravilloso. Se conseguía una cosecha tres o cuatro veces mayor que antes, con un trabajo aminorado, gracias a la utilización de una nueva base, a saber, mediante el sistema de canalización. Para mantener en el orden el sistema de canales era preciso un conjunto organizado de hombres, a saber, un aparato burocrático. Y así se estableció la obligación de los habitantes de aportar su trabajo para el canal y para el cultivo, y de contribuir, además, con impuestos para la organización racional de la administración superior. En suma, se organizó un sistema de prestaciones. Además era menester que se fijase con exactitud cuándo debían comenzar cada año en todas partes los trabajos y cómo se debían repartir; es decir, hacía falta un calendario. Y así, en virtud de esta nueva tarea de dominar los desiertos fangosos de los dos deltas, la humanidad crea en cierto modo de una vez, *uno actu*, todo el sistema burocrático racional de administración. Ahora bien, esto trajo consigo que las grandes masas humanas quedasen encajadas en grado superlativo dentro de esta organización establecida al servicio de la productividad de la tierra. Después de habernos dado cuenta de todo esto no nos extrañará que la instancia reguladora de este género de vida tuviese que estar situada por lo menos tres veces más arriba, es decir, a una considerable elevación. Ordenación, regulación y fertilidad eran dones regalados desde arriba. Así, pues, el pueblo, desde el primero al último bocado, dependía de la cúspide de esa organización y de las funciones de la misma. Y de esta suerte se podía exigir que el pueblo acudiese a subvenir a las necesidades personales de la cúspide y de los órganos de ésta, aportando la mayor parte del sobrante de los frutos y aportando también una parte de su trabajo personal.

---

[2] Para lo que atañe a la cronología, véase Eduard Meyer: *Die altere Chronologie Babyloniens, Assyriens und Aegyptens,* 2ª ed., Stuttgart, 1931, p. 86. Cf. también Erman-Ranke: *Aegypten,* p. 39.

Y esto no solamente podía ser pedido o exigido, sino que más bien constituía algo obvio. Es decir, era algo obvio que las masas, fieles y disciplinadas, se plegasen gustosamente a todo esto; como lo evidencia el hecho de que los faraones del primer Imperio no necesitaron un ejército permanente. Estas masas, aunque entonces estuviesen administradas de una manera racional, estaban constituidas por gente "primitiva" enzarzada hasta entonces en una dependencia de los poderes ocultos de la naturaleza, los cuales daban la bendición o la maldición a las cosechas; poderes de la naturaleza, con que habían tratado de aliarse mágicamente, porque tal gente estaba llena de miedo por su propia existencia y se sentía rondada y atormentada por esos poderes, como esclava de los mismos. Y, por eso, ofrecían a las fuerzas de la naturaleza no solamente una veneración, sino también todo lo que éstas parecían desear. Pero entonces, en el momento a que me refiero, el faraón parecía entrar en concurrencia con esos poderes de la naturaleza; es más, podríamos decir que los desplazaba y que ocupaba el sitio de ellos. El faraón, junto con los miembros de su organización, constituía, pues, el centro mágico, el centro dominador de la vida con el cual hay que identificarse, en el cual hay que insertarse y al cual hay que subordinarse, para que la naturaleza se muestre propicia y para obtener con ello la felicidad. El rey lo podía exigir todo; su pompa no era pompa personal, sino la ofrenda que se debía a la encarnación visible de lo sobrenatural. El faraón había crecido en el cielo, había devenido hijo o hermano de los dioses, o incluso era considerado como Dios mismo, allí donde las cosas se habían desarrollado más consecuentemente, cual ocurría en Egipto. Y claro está, como tenía que ser eterno, recibía una mansión eterna, que persistiese más allá de todo, apuntando hacia el cielo, como correspondía a su existencia eterna que sobrepujaba a todo lo demás; y después de su muerte aparente, que le convertía en invisible, pero que no anulaba de ninguna manera su acción, seguía actuando en esa morada, seguía gobernando: protegía a sus sucesores y continuaba derramando orden, fertilidad y bendiciones a través de las generaciones, como centro —en persistente obrar— de toda la acción mágica, de la cual había sido antes el centro vivo y visible.

El consorcio entre el magismo primitivo y la primera organización racional de la economía, de la sociedad y del Estado, constituye la constelación inicial que determina toda la manera de ser interna de las primeras altas culturas. Este consorcio crea una sustancia ideal, de cuyos últimos restos pudo la moderna misericordia divina de Occidente, milenios más tarde, cortar una punta para ponerla como manto de púrpura sobre sus hombros.

El magismo concreto y racional es el hijo legítimo de este consorcio. Bajo la forma de dicho magismo concreto y racional se engendró por vez primera toda la cultura superior. Este magismo concreto y racional conjuraba no sólo la naturaleza externa sino también el ser interno. Esto era así, a pesar de que puedan parecer muy adelantadas estas dos culturas en parangón con la "estupidez" de los nubios y etiopes (o semitas de la estepa) de los oasis circundantes. Conjuraba la naturaleza y el ser interno mediante cifras y representaciones sagradas, que eran por entero tan invariables e indisolubles como aquellas que circunscribían, expresaban y conservaban la existencia de cualquiera de los pueblos primitivos antes descritos.

Y así se explica que, cuando se produjese cualquier desarticulación o destrucción, se tratara de volver a levantar de nuevo el mismo edificio social según el modelo del pasado, aportando para ello todos los esfuerzos necesarios por penosos que éstos fueran. Este edificio social constituía una totalidad mágica, que, repetida exactamente, garantizaba todas las bendiciones de los antiguos tiempos de la edad de oro.

Por otra parte, este edificio social tenía que poseer, como dimensión viva interna, aquella burocracia, aquel estamento letrado, que siempre había gobernado alrededor del rey, y que conocía lo antiguo, lo auténtico, y el valor formal que ello tenía, y que lo conocía a tenor de los viejos documentos. La selección y la formación de este elemento letrado debía consistir ante todo en aprender el beneficioso agrado que emanaba de estas fórmulas. En tanto en cuanto se trataba de un magismo burocrático, y hasta la medida a que llega nuestro conocimiento histórico, podemos decir que fundamentalmente en los períodos decisivos, este elemento letrado era escogido, no teniendo en cuenta la cuna, sino apreciando tan sólo los conocimientos adquiridos en el ramo de esta sabiduría. Con este conocimiento de las fórmulas, con esta adecuación a las actas (a los antiguos documentos), consagrada mágicamente, este estamento letrado tenía que regular y regir como un verdadero reloj la totalidad de la vida cotidiana. Era una capa social de señores insoportablemente altaneros, que a la postre llegó a rodear al rey mediante mil ceremonias rituales; y en Egipto, además, se asimiló también a los sacerdotes, llegando en parte hasta dominarlos; y asimismo atrajo para sí los soldados ambiciosos, los militares. Constituía, pues, algo frente a lo cual no había escape posible y que imprimía su sello a la vida toda.

Ocurre aquí que como en toda obra escrituraria, cunde incensamente la repetición y la aridez en los escritos literarios que son cultivados por ese estamento letrado y solamente por él. Como a través de pequeñas grietas, contemplamos el viejo y eterno destino humano en unos cuantos pasajes. Respecto de la región babilónica, esto sucede con el poema de Gilgamesch; y en Egipto —en donde se posee un conocimiento mayor de los muertos, gracias a los aditamentos de los papiros— la interpretación del destino se verifica en las grandiosas doctrinas pesimistas del Amenemhet, o en las "Amonestaciones de Ipuver", y sobre todo en la *Conversación del cansado de la vida con su alma;* es decir, se verifica acudiendo a testimonios de las graves experiencias del destino vivido después de la quiebra del primer reino. Y dicho sea de paso, la *Conversación del cansado de la vida* contiene formulaciones tan incomparables, que pertenece a la literatura universal, con rango parejo al del libro de Job.

Por lo demás, en todas partes encontramos en esa literatura un fárrago escriturario que apenas conmueve nuestra alma: una eternidad consagrada, que se repite a través de los milenios en las almas de los burócratas, que dominan la vida sin ningún impulso de alto vuelo. Constituye en la historia de la literatura el espectáculo de algo grotesco, que representa tan sólo una obra de enredos y que no ofrece ni el meollo ni la grandiosa seriedad del magismo imponente que todo lo penetra.

Este magismo imprime su sello sobre la religión y sobre el arte puesto al servicio de ésta. En Egipto y en Babilonia —que constituyen dos grandes cuerpos de vida altamente civilizada—, domina también aquí de modo manifiesto un magismo de los más primitivos. Ocurre que hemos dejado de asombrarnos ante este magismo tan sólo porque hasta hace poco tiempo hemos tratado en plan de superficialidad desespiritualizada con sus animales humanos, sus esfinges y demás, como si fuesen puras ornamentaciones vacías, con las cuales hemos adornado nuestros edificios y nuestras salas de conciertos y de baile. Pero estos animales y esas esfinges eran los *dioses* de aquel primer mundo: animales erguidos con cabezas humanas —así las más de las veces en Babilonia—; cabezas humanas sobre cuerpos animales gravemente yacentes —que proceden de Egipto—; todo ello constituye las encarnaciones de sus reyes y de sus auxiliares mágicos. Esos productos heterogéneos y abigarrados salieron de la mezcla del culto al sol con el culto de los criadores de ganado, con el de los agricultores y con el culto doméstico, así como también con el totemismo. En esta materia eran posibles todas las variedades y composiciones; pues constantemente el pueblo bajo creaba y modificaba para sus tareas cotidianas nuevas entidades mágicas de este jaez, las cuales eran representadas plásticamente; mientras que por el contrario arriba dominaba una tendencia simplificadora que ordenaba las cosas burocráticamente. El rey, por ejemplo, el faraón de Egipto, era al mismo tiempo Ra, es decir, el viejo dios solar de los nómadas, y Hathor, que probablemente fue en el comienzo un dios vacuno agrícola, y encarnaba todos los demás elementos divinos en una unidad. De igual modo se reunían aquí, como en otras partes, los viejos dioses supremos formando las más notables expresiones,[3] las cuales mostraban un atributo humano, en su mayor parte una cabeza humana; adviértase que solamente había un dios, a saber, el rey, que fuese representado totalmente en forma humana.

¿Se puede hablar con referencia a esta estructura jeroglífica de la vida del problema de la "evolución" religiosa y de la evolución intelectual? De ambas cosas tan sólo puede hablarse para mostrar y destacar el estrato más profundo, el tipo de la catarsis de estas culturas primarias, gracias al cual se convirtieron en verdaderas culturas superiores y gracias al cual todavía actúan sobre nosotros.

---

[3] Muchas veces se ha llamado a esto asimilación a los dioses y mezcla con los dioses; pero esto es erróneo, pues tales formas tienen la significación de unificaciones mágicas.

Dentro de las amarras del magismo que todo lo penetra y lo reviste, ocurre que la comunidad del pensamiento puramente intelectual, que tenía que moverse sobre un plano completamente diverso, como impulso mental no ligado por lo mágico, sólo pudo llevarse a cabo hasta un punto no muy alejado del primitivismo; a saber. sólo hasta el punto cuya consecuencia requerían las nuevas vestiduras que se daban a la magia o las nuevas formas que se imprimían a la vida práctica. Se había devenido racional y se "observaba". El hombre de esas culturas se auxiliaba y se protegía por medio de un aparato mágico perfeccionado. Y de esta suerte, surgió la astrología entre los babilonios, no como una ciencia teórica, sino como una ciencia práctica, pues las entidades mágicas actuantes, entre las cuales vivía, comprendían también el mundo estelar que se veía brillar en el firmamento. En este ramo, los babilonios no llegaron a progresar en una lucubración sobre las causas y principios, ni lograron una mayor capacidad de abstracción ni un cálculo adelantado. La medicina junto con las ciencias de los oráculos —sobre todo la que fundaba sus pronósticos en el examen de las entrañas— se desarrollaron entre los egipcios, que eran gentes más bien adheridas a lo concreto, como dice con razón Hermann Schneider.[4] Ahora bien, los egipcios, a pesar de ser los constructores de las grandes pirámides y templos, no consiguieron nunca llegar desde las operaciones de adición y sustracción a los procesos más abstractos de la multiplicación y la división. No se desarrolló tampoco en modo alguno una ciencia teórica o metafísica. Ambas quedaban sustituidas enteramente por el magismo concreto que se limitaba a aprehender inmediatamente la esencia del mundo.

La religión en lo esencial nunca se separó de su punto de arranque mágico-sincrético-fetichista. En las capas sociales inferiores se dejó que siguiera pululando y multiplicándose, a lo largo de los milenios, la fe en los demonios, que profesaba el pueblo enzarzado mágicamente en la naturaleza. Por ejemplo, en Egipto, precisamente en el tercer imperio, por consiguiente en el más moderno, hallamos la persistencia de aquella veneración de los perros y los gatos, que nos es descrita tan drásticamente por los antiguos y sobre todo por Heródoto. Arriba, la capa social superior, o dominante, poseía sus "secretos"; podríamos decir que poseía una especulación escolástica, que unificaba la maraña de la multiplicidad magística, sobre todo alrededor del dios solar, el cual se presentaba con fuertes pretensiones de dominio o mando. Como es sabido, Heródoto no se atreve a divulgar esta especulación. Pero seguro que esta especulación no lesiona las eternas recetas de los hechizos mágicos de la burocracia sacerdotal de este gobierno faraónico, universal. Y este reino faraónico, por lo menos en Egipto, se sentía considerablemente superior al resto del mundo, precisamente en virtud de esas recetas y de toda especulación anexa a las mismas; tan superior, como después se sintió tan sólo el mandarinato chino con su magismo, el cual ciertamente tenía un pensamiento mucho más elaborado.

Pero con todo lo expuesto hemos examinado tan sólo el aspecto externo de estas culturas. Lo que resulta decisivo para la historia es lo siguiente: estas formaciones burocráticas, empapadas de magismo religioso, desarrollaron en su seno una catarsis, una especial modalidad de la humanidad, sobre la cual descansa toda la belleza que irradia de ellas. Ciertamente que esa humanidad se halla superlativamente alejada de nosotros. Esa humanidad egipcia y babilónica no constituye otra cosa que el factor producido, psicológicamente y en cuanto a su contenido, para compensar las exageradas prestaciones que el Estado exigía al pueblo y el enorme desplazamiento del centro de la vida hacia arriba; lo cual, según ya expuse, imprimía su sello sobre todas las formas de vida tanto interna como externa.

---

[4] Véase Hermann Schneider, *Kultur und Denken der alten Aegypter,* Leipzig, 1910. En la lógica ni siquiera se llegó al silogismo. El hecho de que el silogismo, con su expresión abreviada del "luego", está sustituido por la analogía y por la repetición, que resulta todavía mucho más intuitiva, halla su manifestación artística en las avenidas de esfinges, las cuales mediante la repetición debían hacer que lo mágico cobrase en cierto modo una eficacia probatoria. Y todavía conservamos hoy en día mucho de esto; recuérdese el "Debes decirlo tres veces" en el *Fausto.*

Aunque las masas estuviesen dispuestas a ofrecer todo aquello de que podían disponer a la mágica entidad faraónica, suministradora de bendiciones y felicidad, y con cuyas fuerzas querían identificarse, sin embargo, para que esa entidad faraónica funcionase bien era menester un cierto equilibrio dentro de los grados del edificio social; esto es, hacía falta un contrapeso contra la brutal explotación por parte de los poderes que regían las instancias intermedias, cuyo obrar podía representar un quebranto muy efectivo de las dimensiones positivas del conjunto mágico. Para evitar los rozamientos cotidianos era preciso contar, dentro del vasto aparato burocrático, con un justo medio humano, que impidiese toda presión excesiva sobre las masas. Y así como el desempeño de las funciones mágicas, proyectado hacia arriba, cuajó en un baratillo de fórmulas y en un ceremonial de corte, que hoy casi se nos antoja ridículo, así, esa preocupación dirigida hacia abajo —que seguramente fue considerada como necesaria con todo celo por el estamento de los "sabios", es decir, de los letrados o escribas—, cuajó en una especie de "catarsis administrativa", por así decirlo; cuajó precisamente en aquella humillación, que por lo demás, en cuanto a su valor, no era algo esencialmente distinto del tacto ceremonial y de otro tipo exigido por el magismo de la corte y de la burocracia. Aunque los efectos que irradiasen de esa "catarsis administrativa" hacia abajo fuesen diversos, no obstante estaba situada en el mismo plano que el ceremonial de la corte y de la burocracia.

Junto a la expresión "Yo no era sordo a ninguna palabra verdadera," hallamos en el mismo plano y con el mismo valor la frase "Yo no había gritado desmesuradamente," según leemos en las Autoalabanzas para la felicidad, en los *Libros de los muertos*, compuestos por letrados del tercer Imperio. Así como en los textos de las pirámides del primer Imperio hallamos ya la máxima; "Dí pan al hambriento y vestido al desnudo," junto a expresiones relativas a cosas puramente externas. Podríamos decir que el cuerpo social —tanto en Egipto como en Babilonia— rezuma desde su esencia algo parecido a aquello que llamamos nosotros espíritu humanitario. Por lo que respecta a Babilonia, esto se halla contenido en el código de Hamurabi, que ofrece una actitud muy benévola hacia los deudores.

Y ese espíritu humanitario, expresado en términos imponentes y unido a veces a una grandiosa actitud, constituye el encanto que presta su verdadera eternidad a todos los documentos en que se personifica al faraón, y que el arte ha conservado desde la imagen del infinitamente lejano Kefrén. Ya no hallamos nada de los horrores y atrocidades de los primitivos. Por otra parte, en esos cuerpos sociales, que representan la proyección en grande de la maquinaria de un reloj de precisión, ya no se da la angustia vital que pudiese engendrar tales horrores o atrocidades. Pero, de otro lado, tampoco se da algo que pueda valer como una progresiva reelaboración de las funciones intelectuales más allá de las necesidades de la práctica; ni tampoco una reelaboración de la religión más allá del grado determinado por el proceso mágico de cristalización.

¿Interiorización? Echnaton, quien se convirtió por causas externas en el revolucionario que al parecer trató de destruir el viejo y complicado aquelarre de hechizos mágicos, precisamente Echnaton puede ilustrarnos sobre lo que en verdad había en su Egipto progresivo y sobre lo que quedó.

Quien se subleva personalmente contra todo el magismo en su vieja forma tradicional es, pues, un faraón, sucesor de uno de los más grandes príncipes guerreros del nuevo Imperio, pero que llevaba en sus venas mezclas de sangre —sobre todo de sangre nubia a juzgar por su tipo— y cuya madre no tenía el aspecto de egipcia; en suma, es un mestizo. Al llegar como faraón a la cima del mando destruye el panteón de los antiguos dioses, donde tanta mezcolanza había. Destruye todos los viejos convencionalismos que habían creado una enorme distancia entre el faraón y los súbditos. Manda quitar de todas partes a Ammon y sus imágenes; y asimismo manda quitar de los templos las imágenes de todos los demás dioses antiguos. Y de un golpe da el paso desde la pluralidad de dioses en mezcolanza y acomodación, a la adoración de una única fuerza natural, a saber, el Sol, que es representado como un disco con brazos. Este Sol ya no es el viejo Ra, el antiguo dios-rey de Egipto, que se las componía benévolamente con todos los demás dioses-reyes. Este nuevo sol-rey de Echnaton, este Atón, excluye a todos los demás dioses. Para este dios Atón, instaló Echnaton una nueva residencia propia. Le instaló una residencia en una dependencia imperial en el puente Palestinense; y además otra en la dependencia imperial de Nubia. Mandó componer himnos en honor de este dios, de los cuales el himno al Sol nos es casi tan perfectamente conocido como cualquiera de las poesías de Goethe. Se trata de un himno del cual se ha dicho con razón que con él se había anticipado el panteísmo de nuestro período idealista.

Pero lo esencial de este fenómeno tan extraordinariamente notable y peculiar es lo siguiente: que dicho fenómeno es producido por el faraón y por una pequeña camarilla de escribas y sacerdotes que le rodeaba; y además que Echnaton da este paso tan sólo para sustituir un magismo por otro. Sustituye un magismo que había desparramado las fuerzas y que no las articulaba haciéndolas descansar sobre el soberano de un Imperio, que entonces abarcaba ya zonas más allá de Egipto, por otro magismo que cumpliese esta función. Se trata del intento de concentrar todas las fuerzas mágicas de la totalidad de su imperio universal en su persona.

Al ser instaurado el culto de Atón, se dice que Echnaton era el único que conocía la nueva religión, la cual era enseñada por él, por ser el único que sabía algo sobre el nuevo Dios; y anunciaba que él, el faraón Echnaton, era hijo de ese dios, un dios que había quedado como único; y que habiendo nacido él de ese dios la tierra había sido aderezada por éste para él, el faraón. Cuando interpretamos esto en su auténtico sentido, vemos que aquí se trata simplemente de una nueva aseguración o afirmación mágico-religiosa del Imperio egipcio. Echnaton, que no es un guerrero, trata de asegurar mediante su culto mágico al Sol los territorios conquistados para su imperio por las armas.

Por lo tanto, no es asombroso que toda esta empresa se produzca y pase sobre Egipto como un pedrisco, que devasta algunas cosas, tras del cual todo se recompone de nuevo. Y, por tanto, es comprensible que no deje huellas en la posteridad. La obra de Echnaton no condujo a ningún movimiento espiritual de carácter universal. Y en manera alguna puede decirse que por la obra de Echnaton se zanjase una discordia entre el pensamiento egipcio y la religión egipcia. Se trata de una *revolución palatina,* en el campo de la religión, llevada a cabo por el regente del palacio y por una pequeña camarilla que se movía a su alrededor. Y así ocurre que, tras la muerte de Echnaton, todo aquello que era algo vivo en Egipto y seguía viviendo intacto en las viejas formas, muy pronto se instala de nuevo bajo estas mismas formas antiguas.

El faraón puede ciertamente realizar el intento de sustituir la antigua petrificación por otra más racionalizada, que corresponda mejor a las nuevas configuraciones de la vida. Pero con ello no se relaja ni se remueve la fijeza, es decir, la dimensión cristalizada de esta cultura, antes bien, la fisonomía del cuerpo queda por virtud de ese fenómeno casi todavía más visible de lo que hubiera estado si no se hubiese producido jamás una revolución tal.

Y después de las consideraciones que anteceden, puede ahora comprenderse mejor por qué aquello que en la historia del arte se llama un estilo, se hallaba ya concluso en Egipto en un determinado momento, como construcción total de la vida, ya fijado y cristalizado en una forma que persistió a través de milenios. Ludwig Curtius, en un bello libro,[5] llama a esto arte de tipo literal; con lo cual quiere decir que se trata de un arte en el que su primer principio formal, nacido acaso de una cierta impotencia, nunca fue reelaborado en el sentido de una profunda trasmutación. En realidad, se trata de un arte vinculado a la magia: así, pues, a lo largo de los milenios, observamos brazos pegados al cuerpo, la ausencia de un movimiento libre en la representación del andar, frontalidad, cerrazón. En suma, se trata de una completa reproducción de todos los temas en unos relieves concebidos no como unidad visual, sino como conjunto cristalizado de elementos y procesos conexos. Nunca se abandona este procedimiento cuando se trata de lo que es esencial al culto. En cambio, el arte menor, profano, ofrece junto con la importante fuerza técnica de estas primeras estatuas humanas el dominio de la plena movilidad de las figuras humanas y de las demás.

La cultura, junto con sus grandes manifestaciones, había quedado petrificada como hielo; había quedado congelada, por así decirlo. Los destinos históricos la atravesaban y empapaban; sacudían y hacían madurar y envejecer, por lo menos, a la capa social superior que era la exclusivamente responsable de la dirección de la colectividad. Así, pues, tan sólo de esta manera puede decirse en cierto modo que los destinos históricos fueron envejeciendo. Pero esos destinos históricos hubieran seguido dando de sí sus maravillosos productos de piedra y demás, con fuerza no disminuida —que contuviese dentro de sí su propia vida, en interminable repetición, muy fértil porque se trataba de una repetición fundada en un profundo sentido vital—, si no hubiese ocurrido un nuevo acontecimiento, a saber: si, desde 1150 a. c. aproximadamente, no hubiese penetrado en su vida la corriente del nuevo mundo de los pueblos jinetes. Esta corriente se filtró a través de todas las grietas de su vida; y esto ocurrió incluso en Egipto, que estaba rodeado, por así decirlo, de una especie de muralla china que lo defendía con altanería y hermetismo frente a la influencia exterior. El Imperio egipcio de Sais (645-525), que representa en el nuevo movimiento una restauración artificial, está por eso mismo disuelto ya en su propia interioridad; y por ello mismo, resulta tan insulso en casi todas las expresiones que no llevan ya el sello de la influencia de la cultura griega o de otras.

Si se quiere tomar como medida de una gran cultura meramente la vida humana de personalidades sobresalientes, considerándolas no en cuanto a sus palabras e ideas, sino en cuanto a la expresión que obtuvieron en la piedra, hay que reconocer que antes de los griegos ni coetáneamente a ellos no hubo ningún otro pueblo que haya producido toda la escala de lo humano en una forma tan grandiosa y a la vez tan refinada y experimentada como lo hizo el pueblo egipcio; en una forma que está ya cerca de la forma del Occidente actual. La dignidad, la alteza, la superioridad y, al propio tiempo, la fatalidad dolorosa de un Amenemhet III, no pueden ser superadas en su expresión plástica. Como tampoco pudo serlo la expresión del orgullo de un alma de escriba, tan interesante en cada uno de sus rasgos como la de Bek-en-chons (XIX dinastía). O pongamos también como ejemplo la dulzura y clemencia, llena de alteza, del rostro de Tutmosis III, labrado con tanto cuidado, a tenor del convencionalismo imperante. Las cabezas femeninas más poderosas del tercer Imperio tienen una expresión como si se pudiera hablar con ellas de tú a tú, en el idioma actual, sobre los destinos humanos, cuando no ocurre, como en las de la época de Echnaton que parece que, sin pronunciar una sola palabra, lo dicen todo con una suave dulzura realmente indescriptible. Vemos magníficos cuerpos de hombres y de animales, cuerpos femeninos verdaderamente clásicos, el dolor del león herido, el orgullo de la vaca sagrada, y tantas y tantas otras manifestaciones, expuesto todo ello con una expansión que casi parece superior a cuanto se ha producido posteriormente. Y todo esto se da en combinación con una arquitectura, cuya magnitud y vigor apenas se ha vuelto a lograr, ni siquiera en las edificaciones recargadas posteriores. Y, sin embargo, se trata de un mundo cuyo acontecer *histórico* en conjunto tan sólo puede interesar a un historiador profesional, pues no poseía nada que transformase al pueblo todo, empujándolo a realizar nuevas configuraciones totales de sí mismo en la lucha con el destino. Posee tan sólo la sucesión del acontecer y una peculiar forma de lo humano intemporal. Esta humanidad, encajada casi siempre angustiosamente en una forma originaria invariable, parece que nos mira desde su hermetismo —el cual aumenta seguramente la expresión artística de la individual— con una proximidad azorante, casi aterradora, que a menudo nos conmueve, y que en muchos casos nos encanta: nos mira como una faz humana a través de las rendijas de piedra.

---

[5] Cf. Ludwig Curtius, "Die antike Kunst. I. Egypten und Vorderasien", en *Burgers Handbuch der Kunstwissenschaft*. 1913.

Pero este hermetismo originario, este "cuerpo animal fetichista", es también lo que impide el paso ulterior desde lo que es artísticamente encantador a lo que cobra una dimensión ideal-universal. Los egipcios y babilonios, que ofrecían ganado a su disco solar y que adoraban a sus gatos y monos o también a los animales humanos ligados a las estrellas, no podían proporcionar al mundo mensajes de carácter universal. La leyenda del diluvio, el relato de la creación y el mito de Osiris son indiferentes respecto de los más profundos problemas del destino humano; y, como ocurre en Egipto y Babilonia con todo lo comunicado por la palabra, no tienen una significación religiosa de carácter universal y absoluto ni tampoco una significación catártica general.

Aunque por estar más lejos de nosotros los hindúes y los chinos, nos resulta más difícil comprender su arte, sin embargo, ocurre que en los ámbitos cultivados por estos pueblos jinetes en la época de las culturas primarias, se manifiesta el destino humano por vez primera como algo universal; se manifiesta el destino humano en su profundidad frente al mundo. Y, en la cultura de esos pueblos, el hombre trata de trascenderse a sí mismo, de llegar a lo esencial, mediante palabras e ideas. Cierto que esto ocurre de modo muy diverso del que es propio del mundo occidental. Pero lo que tiene en Occidente dimensiones de universalidad histórica, tan sólo resulta plenamente comprensible si se lo contempla sobre ese trasfondo oriental; bien que ese trasfondo oriental, a fuer de cultura primaria, puede permanecer todavía, desde el punto de vista histórico, fatalmente inmóvil.

Así, pues, las dos primeras culturas del Hemisferio occidental, que ya pertenecen a nuestro modo de ser humano, crean su primera expresión con una monumentalidad sobresaliente y a la vez con una viva intimidad. Todo el Occidente, y acaso también una parte del Oriente, construyó los comienzos de su sabiduría práctica sobre la base de las enseñanzas en materia de civilización y de organización social recibidas de estas dos culturas primarias; sobre la base del calendario, de la escritura, de la burocracia, y de las facultades artísticas técnicas. Los elementos técnicos de su organización social burocrática han llegado hasta nuestros días pasando por Persia, Alejandría, Bizancio, los árabes y Federico II. Debemos a estas culturas (egipcia y babilónica) innumerables aspectos externos, e infinitos medios de expresión artística. Sin embargo, a pesar de la grandeza de este arte, la humanidad no recibió de esas culturas ni una palabra que le ayudase para su vida espiritual. Y por lo que respecta a ésta, no le vale acudir ni a una sola de las ideas suministradas por las dos culturas primarias, de Egipto y Babilonia.

D. CHINA E INDIA

I. Elementos comunes

La significación que para la historia universal tienen la India y China es algo diverso de todo lo visto hasta aquí. Tenemos que hacernos cargo de cuán lejanos están para nosotros los resultados de su concepción y explicación del mundo; de cómo éstas se encuentran configuradas de tal manera que vienen a ser de muy difícil comprensión para nosotros los occidentales. Pero, en la medida en que podemos presentir algo de su esencia, nos sentimos conmovidos por cada uno de los rasgos que ofrece su carácter de revelación grandiosa; nos sentimos hondamente impresionados por el fenómeno de la trascendencia inmanente que presentan, la cual dota de un carácter universal para el resto de la humanidad a todo eso que ha sido pensado desde tales profundidades.

Estas culturas, a fuer de primarias, son, por las razones ya expuestas, de carácter mágico, en la totalidad de su extensión, que comprende también a la masa. Permanecen con esta dimensión mágica a consecuencia del carácter popular determinado por su propia sustancia. Su modo de ser, mucho más libre en comparación con Egipto y Babilonia, aunque ciertamente sin dejar de ser mágico, constituye el resultado de la diversa índole del mando ejercido por las clases sociales superiores. Éstas se hallan formadas espiritualmente y cuentan con una organización, gracias a lo cual consiguieron albergar su patrimonio popular.

Es sabido que todo el cuerpo social de la India, en la medida en que no haya sido afectado con posterioridad por influjos exteriores (mahometanos, persas, cristianos), que por otra parte allí donde existieron no lo han modificado esencialmente, se presenta todavía estructurado en un sistema de castas. Pues bien, la formación y el desarrollo de este sistema de castas es mucho más importante para el destino de la India, que toda la llamada historia política. Es decir, la India se halla todavía hoy en día estructurada en una gradación de castas, que constituyen puras entidades mágicas, las cuales no son sino los clanes totémicos transformados; transformados en el sentido de que aquí —exactamente al revés de lo que ocurre entre los primitivos— no son exógamos sino endógamos. Los clanes totémicos y, por tanto, las castas se hallan enraizadas en aquella creencia, la reencarnación, que surgió también directamente del mundo totémico primitivo, y, asimismo, están llenas de tabúes, como si se hallasen cargadas de una alta tensión eléctrica, por así decirlo. El brahmán sólo puede tomar agua de una determinada casta; he aquí, pues, un tabú. El brahmán solamente puede comer con determinadas castas; he aquí otro tabú. Los pertenecientes a determinadas castas tan sólo pueden acercarse al brahmán a una determinada distancia; he aquí otro tabú. Todo esto que penetra por completo la vida, constituye, contemplado desde fuera, un aquelarre infernal de magismo primitivo. Pero esto es lo que constituye el cuerpo social de la India.

El cuerpo social de China se halla configurado y cuajado de un modo totalmente diverso por la cosmogonía china de la naturaleza, la cual da lugar a consecuencias precisamente opuestas. Pero esta configuración determinada por la cosmogonía china, llega hasta la última fibra de su textura social. El cuerpo social de la China se encuentra ligado con el cielo; pero, sin embargo, está plagado, en todas las partes sensibles, de demonios primitivos, de espíritus atormentadores de todas las magnitudes posibles, grandes y pequeños, que tienen siempre un calibre mágico primitivo. Hasta que irrumpió la revolución del americanismo, destruyendo la verdadera China eterna, ésta se halló regida por los mandarines, bajo la suprema dirección del emperador. Respecto de los mandarines, se ha pretendido decir que eran racionalistas. Junto a ellos no hubo nunca sacerdotes chinos oficiales. El gobierno de esos mandarines se fundaba en el espíritu de un magismo que, si bien estaba rodeado de misterios, constituía algo enteramente primitivo. China es, como ningún otro imperio, un cuerpo social imbuido de magismo fetichista de la naturaleza, según ha dicho uno de los mejores conocedores de ese país.[6]

Sin embargo, por encima del cuerpo social construido y mantenido mágicamente, y transido de puros ingredientes de primitivismo, se eleva, tanto en la India como en China, aquello que las convierte a ambas en formaciones de cultura universalista. Se trata de algo anexo a estas dos culturas, pero que se destaca como una maravillosa cúpula que las recubre. En esta cúpula se reúnen las sublimaciones espirituales de las clases directoras. Estas sublimaciones se hallan mezcladas en una peculiar simbiosis con el sentido de adherencia a la naturaleza propio de las masas, desde donde se elevaron dichas sublimaciones. El resultado de esto es una religiosidad elevada y máximamente refinada, un mundo de ideas filosóficas, y la dimensión catártica del arte. Todo esto se eleva a considerable altura, pero permanece encerrado en aquella bóveda. Ahora bien, todos esos productos espirituales no pierden su vinculación con los elementos inferiores, ni tratan en manera alguna de negar lo que está abajo, ni de combatirlo.

Es todo lo contrario. Lo que hay es un producto sublimado que está alejado de todo magismo, como es, por ejemplo, el budismo originario, con su doctrina liberada de todo residuo de escorias ritualistas, doctrina que debe conducir al hombre a desligarlo de la cadena sin fin de las reencarnaciones sucesivas, y que señala el medio para conseguir esto, a saber: fe recta, decisión recta, palabra recta, acto recto, vida recta, afán recto, sumergirse uno en sí mismo rectamente, pensamiento recto. Y la fe misma no consiste sino en la comprensión de las cuatro verdades fundamentales, que abarcan la vida toda, y que, al mismo tiempo, la desvaloran: las verdades fundamentales sobre el conocimiento del dolor, sobre el origen del dolor, sobre la supresión del dolor y sobre el camino para lograr esta supresión. Ahora bien, esta religión, la más íntima entre todas, que en el collar de piedras preciosas de las grandes religiones opera como un ópalo que brilla dentro de sí mismo, no pensó nunca en combatir ni en atentar contra el magismo del mundo circundante, ni contra el magismo religioso sublimado de los brahmanes, ni tampoco contra el magismo primitivo y brutal del régimen de castas, que en realidad oprimía cruelmente la vida. Y fue así, a pesar de que este régimen mágico de castas constituía un mundo muy real que rodeaba la vida de estos esclarecidos ascetas budistas. La filosofía brahmánica llegó coetáneamente a grandes alturas, y aportó un rico florecimiento de sistemas. Esta filosofía no retrocedió ante ninguna de las consecuencias de su pensamiento; y en sus últimas consecuencias hizo saltar en pedazos al magismo; puesto que esta filosofía estaba fundada sobre la contemplación y sobre la liberación de sí mismo, no sólo mediante la fe, sino también mediante el saber. Esta casta de los brahmanes buscaba y enseñaba del modo más sutil el quedar disuelto en la Unidad Total; y, sin embargo, no impidió nunca que siguieran subsistiendo tranquilamente, en un plano inferior a la bóveda social y espiritual, los antiguos dioses védicos Varuna e Indra y los todavía más primitivos Visnú y Siva, que eran vigorosos dioses funcionales y genéricos para los menesteres de bienestar y de felicidad de las masas. Y es más: esta casta de los brahmanes, según las necesidades, nombraba los funcionarios y sacerdotes de esos dioses; y así lo ha seguido haciendo hasta hoy en día.

---

[6] De Groot.

En China ocurre lo mismo. El confucionismo tiene una alta cualidad racional y, sin embargo, mágica al mismo tiempo, tanto en lo que se refiere a su contenido, como en lo que atañe a sus representantes. Pero en cuanto a su contenido ideal acaso no podamos considerar que tenga un mayor grado de profundidad como religión y sabiduría para la vida. El taoísmo —que ciertamente no recibió su más alta consagración hasta que el budismo penetró más tarde en China—, llegó a ascender por sí mismo a las más sublimes alturas en lo que atañe a la interpretación del mundo. Con las expresiones "sentido" y "sentido del mundo" no podemos traducir correctamente el concepto central del taoísmo, concepto central misterioso y que abarca todo el universo, y cuya significación sólo se podrá comprender partiendo de la esencia de la cultura china. Este Tao es algo profundo y metalógico. Y se dice de modo maravilloso que en la aprehensión de este Tao, a pesar de que externamente nada se hace, sin embargo, nada queda por hacer. Se trata de una interpretación y especulación sobre el mundo, de dimensiones grandiosas, piadosas y muy elevadas. Y, sin embargo, ocurre que —al igual que lo que pasa en la India— los maestros de esa sabiduría taoísta cuando no viven como monjes o ermitaños budistas, son generalmente al mismo tiempo hechiceros, y actúan como auxiliares para la dominación de los poderes de la naturaleza (que informan y configuran toda la vida china) mediante todos los métodos mágico-mánticos; pues tales poderes de la naturaleza son concebidos de un modo enteramente primitivo. A consecuencia de su unión con el budismo matraqueó su molino de plegarias del Dharma, artilugio mecánico para proporcionar la felicidad, y que ha persistido hasta hace poco sin experimentar perturbación alguna en los demás cultos públicos confucionistas, que se fundaban sobre otra concepción del mundo.

Todo ello constituye un gran revoltillo desde el punto de vista de un pensamiento racionalmente sistematizado; pues para éste la suprema idea de la vida radica en un riguroso principio de contradicción, que lleva a disyuntivas tajantes; es decir, que conduce a plantearse las cosas diciendo: o bien esto o bien aquello. Pero es que hay que advertir que las grandes culturas orientales no conocen ese tipo de pensamiento racional. En estas culturas orientales rige el "no sólo esto sino también aquello". No se destierra a los herejes ni se los envía a la hoguera —ni en realidad ni simbólicamente— por exigencia de una lógica dogmático-religiosa, salvo en las épocas apasionadas de la historia en que la vida se siente amenazada. No sólo se tolera a los herejes, sino que, además, puede decirse que se vive uniendo y armonizando mutuamente los más diversos matices y más grandes oposiciones. Y se trata —por así decirlo— de vivir en una diversidad, que a la vez está presidida por la unidad. En suma, se trata de una "forma cultural primaria"; es decir, se trata de dimensiones que están insertas en unas formas de vida que unen sin lucha lo primitivo y lo sublimado; formas vitales, en las cuales no rige en cuanto a los problemas de la vida, ni la lógica ni la anatematización de los herejes, que son propias de los occidentales, sino que allí valen igualmente todos los conocimientos escalonados de los estadios superiores y de las capas inferiores de la vida social, en la medida en que se acomodan a las diversas capacidades de comprensión y a las diversas necesidades. "Tú tendrás tu motivo para concebir de esta manera lo insondable que domina tu destino, ora sea concibiéndolo como algo tangible, ora como supuestas fuerzas de las piedras, los árboles o los camellos (China); o bien como símbolos sexuales o como otros símbolos (India). Yo concibo y domino estas cosas a mi manera, de un modo acaso enteramente intangible, que es precisamente diverso de aquellos otros modos. No hay supersticiones. Yo te ayudo a tu manera, cuando trato de entrar o de estar en relación con las fuerzas secretas de la vida."

Esta *estructuración de la cultura en diversos grados de profundidad* se edificó sobre la antigua estratificación de las primitivas capas. Sobre esta estructuración cultural se basa no sólo lo religioso, sino también todo el reino de la vida especulativa, artística y literaria. Y esta estructuración constituye el gran secreto de las dos grandes culturas orientales. En principio nos era ya conocido este secreto a través del estudio de las otras dos primeras culturas (la egipcia y la babilónica); pero aquí, en China y en la India, encontramos desarrollado esto hasta su máximo grado de tensión vital, de una manera realista y al propio tiempo universalista. Estos pueblos, que en sus capas sociales inferiores están llenos hasta reventar de dioses personificados —pensados como personales— han llegado también a concebir lo Supremo —en lo cual uno puede ser redimido (India), o que domina y rige la existencia (China)— no de una manera antropomórfica, no en relación con cualquier dios personal (refiriéndose ahora al especial sentido que tiene esta expresión "dios personal", con relación a las culturas primitivas). La clave de la bóveda —hacia la cual se elevan los procesos sublimados que superan la vulgaridad cotidiana— es impersonal. Lo último es aprehendido por el pensamiento y por el favor de los pocos agraciados que consiguieron llegar a las supremas regiones de este edificio, el cual se halla tan diversamente construido en cada uno de sus varios pisos religiosos y contemplativos. En la India se trata de aquellos que llegan a entrar en contacto con el Nirvana; y en la China de aquellos que llegan al Tao, que es interpretable tan sólo partiendo de la esencia total de su cultura.

II. La fisonomía cultural de China

El total modo de ser de las dos culturas se da igualmente en las concreciones de ambas que son plenamente opuestas. El puro análisis objetivo de los fenómenos de estratificación y de mezcla —que se dan en un comienzo— explica la diferencia de fisonomía entre ambas culturas y su oposición polar, de cuyo conocimiento depende que se obtenga una visión llena de realidad.

Dejemos ahora a un lado la cuestión de cuál fue la invasión de jinetes que constituyó a China en un Estado y que consiguientemente la constituyó en un campo de alta cultura; pues esta cuestión pertenece al campo de los estudios prehistóricos. Dejemos, pues, aparte este problema de si fue una invasión procedente del Norte hacia el año 2400 a. c., o si por el contrario —como parecen admitir hoy los prehistoriadores— se trata más bien de una penetración de los tschous [7] turco-mongólicos que vinieron del Noroeste hacia el 1200, después de los cuales siguió un período que ya no pertenece a los tiempos semimíticos, sino que con él comienza la historia propiamente dicha en términos fijables exacta y rigurosamente. También resulta irrelevante para nuestro tema el determinar si los que consiguieron la prepotencia en esa invasión de inmigrantes era gente predominantemente mongólica, turca o tungúsica y el determinar qué aspecto tenía el parentesco étnico respecto del Miao —el pueblo situado allí originariamente, que ya había llegado a una cierta altura dentro del primitivismo—, y con el cual toparon. Los conquistadores y los dominados por éstos no se hallaban separados entre sí por grandes distancias étnicas. A lo largo de varias etapas, la lucha entre ambos en la fértil región central de la China, a saber, en la región del centro próxima al Hoangho y al Yangtsé, creó una unidad, después de haber logrado la organización de los pueblos residentes allí originariamente. Parece que esta unidad fue lograda primeramente por medio de la victoria en los sectores norteños, y después en los del Sur, donde había mayor número de miaos. Partiendo de esta región central se desarrolló el gigantesco Imperio chino. Desde allí se desarrolló ulteriormente formado un pueblo claramente delimitado, bien que con diferencias entre el Norte y el Sur. Junto a este pueblo chino que se formó con agudos perfiles tan sólo se conservaron algunos restos de los antiguos indígenas, de los miao, man, mo-su (y como quiera que se llamen), situados en las regiones de los grandes plegamientos de las montañas occidentales.

Al parecer, desde la penetración de los Tschou, y quizá incluso antes, se fue formando una burocracia del Estado y de la corte. Esta burocracia estaba todavía hermanada, en cuanto a las personas y en cuanto a los quehaceres, con el mando de los linajes nobiliarios y con el de las estirpes del feudalismo que se derivaba de éste. Tal vez aquí creció también al impulso de las necesidades de canalización. Y una vez que estuvo por completo desarrollada, entonces fue rodeada de ceremonias, tradiciones, ritos, libros antiguos; en suma, fue revestida de todo aquel aparato accesorio adecuado a la naturaleza de estas cosas. Recuérdese a este respecto lo que sucedió en Egipto. Ocurrió en China como en el resto del mundo, que en las épocas en que mandaba un príncipe débil este sistema se convertía en patrimonios feudales, que aflojaban la cohesión del imperio, o que llegaban casi a disolverse en estados independientes. Del más largo de todos esos períodos, pero que es al propio tiempo el más fructífero por obra de la autorreflexión conservadora que tiene lugar en la nación a través de sus espíritus superiores (Laotsé, Confucio, y al final Mencio), surgió la fijación espiritual interna del imperio, que dio la medida a todos los tiempos posteriores.

El poderoso Shi-huang-ti, el precursor de los primeros tiempos de la dinastía Han (202 a. c. hasta 220 d. c.), los cuales contienen magníficos monumentos que todavía nos impresionan hoy, puso fin a la disgregación. Shi-huang-ti suprimió el sistema feudal así como la nobleza hereditaria; transformó los antiguos distritos feudales en provincias administradas por gobernadores. Y llegó tan lejos en su autócrata despotismo que todo lo abarcaba, que mandó quemar toda la literatura confucionista, salvo los ejemplares de la biblioteca imperial. Realizó también una revolución agraria mediante la introducción de la propiedad privada rural en sustitución del llamado sistema de las fuentes o pozos. Este sistema, que se basaba en la propiedad comunal y estaba en conexión con el sistema feudal, consistía en lo siguiente: había una fuente o pozo en el centro de la posesión comunal situada en el lote de propiedad feudal. Así, pues, China se convierte desde entonces en un estado racional desde el punto de vista técnico, con unos agricultores independientes, que constituyen su sustancia propiamente dicha. De Shi-huang-ti procede aún aquella muralla —continuamente renovada y completada por las dinastías posteriores—, que por la parte en que las montañas no eran bastante altas, cerraba el imperio unitariamente estructurado, frente a los ataques de los mongoles y de otros pueblos.

---

[7] Las diversas opiniones están representadas por O. Menghin: *Weltgeschichte der Steinzeit,* pp. 323, 474; y por E. Erkes: *China,* Gotinga, 1919, pp. 30 *s.*

Este gigantesco territorio agrícola, que pronto tuvo una burocracia privilegiada, la cual era cultivada con todo esmero —y a cuyo sistema pertenecía el régimen de exámenes u oposiciones, instaurado desde entonces—, estuvo en jaque a partir de este momento por causa de la construcción agraria. No pudieron resolver la cuestión agraria ni Shi-huang-ti, ni los emperadores que le suceden de la dinastía Han, ni el Emperador Wu-ti de la dinastía Tsin (225-420), cuya obra principal fue también una reforma agraria, ni el gran período clásico-cultural Tang (618-907), en el cual China llegó con sus conquistas hasta el mar Caspio, pero bajo el cual la independencia de las masas agricultoras fue devorada otra vez por los grandes terratenientes que iban aumentando su riqueza. Ninguna de estas dinastías, que siempre estuvieron ocupadas centralmente por el problema agrario, y que se hallaban y dependían de la coloración que éste presentase, ninguna de estas dinastías, a través de los siglos, pudo resolver definitivamente esa cuestión agraria en el sentido que lo requería la manera de ser esencial de la vida y de la cultura chinas. Hasta que al fin China llevó a cabo la única solución posible para ella, hacia el año 1090 d. c., bajo el reinado del Emperador Sze-ma-Kuang, que es también famoso como historiador. Fueron expropiadas entonces las propiedades territoriales de más de mil mous (aproximadamente 56 hectáreas); y fueron arrendadas las tierras de la corona.[8] Y de ese modo se creó definitivamente el tipo duradero de vida de un enorme país de agricultores.

Ésa era la única solución. ¿Y por qué? Lo que había ocurrido no era sino el golpe final y decisivo del cuerpo primitivo matriarcal más grande que ha visto la Tierra. Este régimen matriarcal había penetrado ya a través de la piel, delgada pero endurecida a lo largo de milenios, de los señores nómadas de organización patriarcal; de aquellos señores nómadas que habían impreso su propia forma externa sobre aquel cuerpo social primitivo y que habían creado su gobierno. En sus comienzos originarios, China tuvo un régimen matriarcal a lo largo de muchísimo tiempo. Esto lo expresa el mismo mito chino. Este mito habla de la Antigüedad como de una época en la que uno conocía tan sólo a su madre y no a su padre. Las leyendas están llenas de usos matriarcales; en ellas se habla no sólo de mujeres gobernantes, de Señoras, sino también de "ministros femeninos" —por así decirlo—. Había vencido la antiquísima forma social de las zonas agrícolas de las tierras de loess del Norte, tan dilatadamente extendidas, y la de los fértiles cultivos en terrazas del Sur.

La importancia y la significación de esta forma social imprimieron su sello a la esencia, al contenido y a la forma de la cultura china. Y la victoria de aquella forma y su constitución duradera han conservado hasta hoy sus rasgos.

---

[8] Cf. Erkes: *China*, p. 68.

Por consiguiente, la esencia de la cultura china consiste en una existencia matriarcal disfrazada con ropajes patriarcales.[9] La cultura china fue fraguada en ese seno matriarcal. Y está embebida y penetrada de una atmósfera democrática antiseñorial y antiguerrera. La cultura china descansa en grado extremo sobre la familia formada por la mujer. A pesar de todo el alarde de paterfamilias que hagan los hombres, la verdadera familia, en realidad recibe siempre su hechura tan sólo de la mujer. Y el hecho de que la cultura china fuese encajada en una concepción del Todo, mediante aquella cosmomagia a que ya aludí, y el modo como lo fue, constituyen resultados de esa alma matriarcal.[10]

Con razón se ha dicho muy a menudo que China descansa sobre su constitución familiar. Y, asimismo, frecuentemente los extranjeros han confirmado la impresión de que la familia, a pesar de todo lo ceremonioso de la misma, dista mucho de ser aristocrática. La separación aristocrática, la vida de soltero en cualquiera de sus formas extrafamiliares —salvo como ermitaño taoísta o como monje budista— son cosas que resultan imposibles de pensar en China. Se está tan ligado a los antepasados —por lo menos en las antiguas formas todavía conservadas— que se les tienen que llevar constantes ofrendas para que sean fieles a su descendencia y derramen sobre ella sus benditos influjos. Este culto a los dioses familiares se antepone al culto de todos los demás dioses; y también se antepone a los actos y a las actitudes de defensa frente a los demonios que dominan la vida. Este culto de los dioses familiares va mucho más allá, por ejemplo, de lo que habían significado los lares romanos, los cuales, por otra parte, eran también matriarcales. La vivienda de los descendientes debe hallarse situada lo más próxima posible de las tumbas de los antepasados para que éstos puedan ejercer plenamente su poder lleno de benditos efectos sobre las ulteriores generaciones; por lo menos su sepultura debe hallarse cerca de la morada de los descendientes. Por causa de este poder animístico extremo de los antepasados, ocurre que la primacía de la familia predomina en la configuración de la vida.

Y, además, China se presenta como democrática. Ningún país ha estado tan libre de privilegios como lo ha estado China después de la ruina de su aristocracia patrimonial. Y así ha seguido a lo largo de milenios. Aun cuando es verdad que el estamento burócrata de mandarines que necesita "ocio y disponibilidades" para su cultivo y desarrollo magísticos y todavía más para su ulterior existencia, descansaba y descansa aún sobre la base de un arrendamiento de tierra, empotrado en el sistema democrático agrario.[11]

De esta actitud fundamental se sigue todo lo demás; sobre todo la cosmomagia comprensiva y reguladora de toda la vida china, que culmina en el Tao. La ley suprema de esta cosmomagia consiste en el insertarse en el orden de la naturaleza, orden que es sentido como algo mágico. La ética china no representa más que una consecuencia especial de esta inserción en el orden mágico de la naturaleza. Así, pues, esta ética no es sino el conocimiento de la naturaleza aplicado a la sociedad: es un fetichismo de la naturaleza racionalizado. Con esto, por de pronto, queda suficientemente caracterizada dicha ética.

---

[9] Esta tesis, así como la orientación de conjunto que aquí se expone, son diversas de lo sostenido por Max Weber en su obra *Konfuzianismus und Taoismus,* en sus "Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie", t. I, pp. 276 *ss.,* lo cual no impide que muchos de sus pensamientos sean superlativamente valiosos.

[10] Sobre la significación y alcance decisivos del matriarcado en la China antigua, cf. Marcel Granet: "La civilisation chinoise", en *L'Evolution de l'Humanité,* t. 25, París, 1929.

[11] Bien expuesto por Leonie Ungern-Sternberg en los *Preussische Jahrbücher.*

De la misma fuente dimana la indestructible afirmación de la vida, que ha sido siempre fundamental para la existencia china, incluso en las épocas terribles, las cuales ciertamente no han sido raras allí. Esta afirmación de la vida ha determinado que se diese al pueblo chino la fama de ser antifilosófico. Pero esto constituye un gran error: el pueblo chino tiene una elaboración filosófica, aunque de carácter no intelectual, determinada por el estilo femenino matriarcal. Por el influjo de su subsuelo matriarcal, China fue acuñada por la psique de la mujer. Fue acuñada como un cuerpo adivinador o propiciatorio de la naturaleza. A la manera como la mujer que tiene hijos no puede existir sino en una actitud positiva respecto de la vida, es decir, afirmando la vida de su ser de madre, pues ¿cómo podría de otro modo criar a los hijos?; a la manera como su misterio frente al hombre no consiste en una mayor proximidad a la vida —como se ha dicho tantas veces— sino en su afán de mantenerse o comportarse en una relación de adivinación o propiciación de la naturaleza, es decir, de insertarse en la naturaleza, con la esperanza de "persuadir" a ésta y de hacerla propicia. De esa manera China, por obra del alma femenina y en virtud del influjo de su subfondo matriarcal, se configuró como una especie de entidad propiciatoria de la naturaleza.

El chino es un guerrero valiente. Los hombres son valientes también en los pueblos primitivos organizados en régimen matriarcal. En conjunto puede decirse que los hombres en la organización matriarcal son más crueles que los educados en un régimen patriarcal; pues éstos se orientan muchas veces más bien hacia una especie de caballerosidad en virtud de los usos masculinos que informan toda la vida. La crueldad domina también en China. Pero esto no impide que aquella atmósfera creada en virtud del fondo matriarcal y por el influjo predominante de la psicología femenina, junto con su propiciación mágica de la naturaleza, haya determinado a través de los milenios el contenido de la cultura y el perfil del alma en China.

Una poesía china es, ante todo, casi un enigma: sobria, con muy pocas alusiones, llena de contención; pero cuando se atraviesa esa corteza externa —que nos produce la impresión de algo extraño— entonces nos damos cuenta de que ofrece una envidiable proximidad a la naturaleza. El poeta se siente unificado con la naturaleza. Vive en las vibraciones de la naturaleza; la contempla en los signos de su escrito y la oye en los tonos de la flauta o del arpa que acompañan a sus versos. Y como quiera que vive en sus vibraciones necesita muy pocas palabras para captar esas vibraciones. De tal suerte toda poesía china ofrece a los sentidos una unión con la naturaleza. Ahora bien, esto que vale para la poesía tiene mucha importancia, porque la poesía en China proporciona el acceso a algo central, y por ello ha jugado un papel ciertamente no pequeño.

Y algo parecido ocurre con el principio que comprende el universo entero. La religión es naturaleza tomada en sentido cósmico y con emoción cósmica.[12] El cielo y la tierra son los dioses principales. El universo no es considerado como algo animado en forma análoga a una concepción panteísta occidental; sino que el universo es considerado como algo sobre lo cual actúa y penetra una realidad objetiva, a saber, el Tao.

---

[12] La obra fundamental sobre este tema es la de De Groot: *The Religious System of China*, seis tomos, Leiden, 1892-1910. Más breve es su obra *Universismus*, Berlín, 1908.

El Tao es lo verdaderamente viviente a pesar de su objetividad y de su sujeción a leyes; lo verdaderamente vivo que siempre restablece el orden del universo. Se trata de un proceso cósmico vivo conforme al cual tiene que orientarse y regirse todo, incluso la vida humana.

Desde el punto de vista de la captación de su ser, la naturaleza se divide en dos esferas: la esfera del Yang, que, en indisoluble unión con los poderes celestiales, abarca todo lo que es luz, calor y vida brotante; y la esfera del Yin. Esta esfera del Yin no es algo así como el mal que deba ser exterminado, sino que es algo diverso: es el complemento necesario en que hallan su lugar el frío, la muerte y la gravedad de la Tierra. El chino está imbuido por la representación de una fecundación constante por los calores celestiales; lo cual constituye una representación de origen femenino. De un lado, el chino concibe mágicamente estas dos almas del mundo como unidades vivientes; y de otro lado las concibe también mágicamente como divididas en un sinnúmero de seres individuales actuantes: el Yang dividido o distribuido en la gran masa de los Schen, es decir, de los dioses de la naturaleza y los espíritus, los cuales actúan como bienhechores y están en conexión con la luz, con el calor y con todas las fuerzas fomentadoras de la vida. Los Kwei, que están en conexión con el Yin y que lo especifican y representan, son demonios y espíritus existentes en la naturaleza, con cuyas fuerzas peligrosas, destructoras de la vida, hay que enfrentarse.

Hay algo que es muy sencillo y que a la vez tiene un profundo sentido: y es el siguiente: el hombre no ha sido excluido de este juego cosmomágico. Desde luego, en el hombre, como en el resto de la naturaleza, hay Yang y hay Yin; hay Schen y hay Kwei; hay luz y calor, así como hay también gravedad, oscuridad y frío. El hombre es un microcosmo dentro del macrocosmo; con cuyas fuerzas vivas tiene que arreglárselas; con aquellas fuerzas, de cuya esencia y de cuya dirección vital tenemos que pensar que está formada la apariencia visible del macrocosmo. Por consiguiente, no puede plantearse el problema del origen de la ética; pues la ética no es algo distinto de una correcta visión de la naturaleza. Tampoco encontramos la pregunta sobre una teodicea al estilo occidental. Lo oscuro, lo amenazador, lo que actúa en fuerzas malignas y demoniacas es algo que resulta obvio en el movimiento circular general; es algo enraizado en el contrapolo de la naturaleza; contrapolo que no constituye un punto hostil, sino que es por el contrario algo hermanado al otro polo.

En estas concepciones no hay lugar para una ciencia de la naturaleza; no hay lugar para un conocimiento que penetre y se desarrolle lógicamente, que discrimine, que clasifique y que desemboque en el establecimiento de *leyes*. Todo actúa sobre todo recíprocamente de una manera viva; todo es a la vez una totalidad y una multiplicidad. Lo único posible es un penetrar hacia el centro a través de esa múltiple realidad viva, para llegar a lo Último, que es algo vacío frente a aquello, pero que, sin embargo, lo es todo, que es lo que se mueve, y en lo cual todo lo demás es comprendido. Para acercarse a este Tao —y con ello lograr sabiduría— no hay más que un camino: dejándose atrás todos los impulsos y apetitos que constituyen la múltiple variedad de la vida. Éste es el contenido de todo el proceso del conocimiento que podríamos llamar filosófico. Así, pues, se trata de contemplación; pero de una contemplación que atraviesa todos los grados de los misterios del cosmos —misterios llenos de vida—, sin querer resolverlos; se aproxima a ellos, los palpa, pero no mete mano en modo alguno en la plenitud de sus principios mágicos vivos. Aunque de esta contemplación irradian una sabiduría y unas reglas de vida configuradas intelectualmente, sin embargo, dicha contemplación no es intelectual, sino más bien mágica; y constituye una sabiduría extraída del campo mágico, con todas las consecuencias que este hecho lleva consigo.

Esta sabiduría no destruye las representaciones de la plenitud de la vida toda dotada de una multiplicidad infinitamente rica de figuras de entidades mágicas, sino que tan sólo las ordena e interpreta en su conexión y significado. Pues bien, por eso y de ese modo dicha sabiduría deja la vida china en su mundo de vigorosas concepciones y acciones de carácter mágico-mántico; lo cual sucede a despecho del racionalismo superficial para los menesteres cotidianos, que pueda abrirse paso al servicio de finalidades prácticas a través de los milenios. Así ocurre, pues, que desde las montañas y rocas y demás partes de la naturaleza, pasando por los animales y por todas las fuerzas imaginables del cosmos, hasta el cielo y hasta las profundidades de la Tierra, todo constituye y sigue constituyendo —a pesar de los progresos mentales que se realicen— un mundo viviente, movido por buenas o malas intenciones y entretejido misteriosamente con factores divinos o demoniacos.

Es ineludible que el chino lleve incesantemente ofrendas a todos los seres que deparan vida; que trate de indagar su voluntad mediante oráculos; que haga todo esto para unirse íntimamente con sus fuerzas vivas y bienhechoras, y que se afane en apartar de sí las fuerzas del frío, de la gravedad, de la muerte y de las miriadas de demonios, para defenderse frente a ellas. La religión confucionista de Estado, este calculado molde ético-racional tan exacto, que regula toda la acción estatal y toda la conducta práctica cotidiana, no se limita tan sólo a probar todos los sacrificios y ante todo las ofrendas tributadas a los antepasados. En lo que se refiere a las ofrendas a los grandes poderes de la naturaleza, que rigen el destino total, es decir, el cielo, la Tierra, el sol, la luna, Júpiter, las nubes, los dioses de la lluvia y muchos otros, la ejecución está confiada a los servidores del Estado, esto es, a los funcionarios seculares y a los mandarines. Quizá el altar más hermoso de la Tierra —y que por lo menos es uno de los más grandiosos entre todos los altares y templos—, se halla en Pekín y fue construido para las grandes ofrendas dedicadas al Cielo, las cuales tenían que ser presentadas por el emperador, acompañado de sus dignatarios, en el solsticio de invierno, a las fuerzas divinas celestiales, que otorgan bendiciones. Y había otros altares y templos para las ofrendas a la Tierra y a los demás dioses de la naturaleza. Así, pues, el emperador ofrece sacrificios a los poderes a los cuales él mismo pertenece, de los cuales él no puede ser separado, entre los cuales se hallan sus antepasados, dioses a los cuales él mismo puede otorgar realce y honores.

El emperador es el punto de unión entre la totalidad de este Imperio chino y el Cosmos. Tan sólo él es quien puede poner el Tao del cosmos en comunicación y en concordia con el Imperio; con este Imperio que es un reflejo terreno del Cosmos, y fuera del cual no puede haber nada equivalente. El emperador, ligado directamente a Dios, o mejor dicho, ligado directamente al Todo, entiende el Tao cuando el Universo no manifiesta su cólera mediante hambre, sequedad, falta de agua, confusión en el Imperio o cualquier otra desgracia. Si se presenta esta cólera, entonces él no es el hijo del cielo, no es el vinculado a Dios, no es propiamente emperador, y, por tanto, debe ser apartado, en esta democracia imperial trascendental divinizadora de la naturaleza, pues en tal caso ya no constituye el punto de unión con los supremos poderes de la vida. Y entonces lo que procede es separarlo, lo cual propiamente no constituye una revolución, sino una restauración del orden de la vida.

He aquí, pues, la religiosidad y la ética estatal. La ética cotidiana, al igual que la estatal, consiste en una adecuación con la naturaleza dentro del marco de la totalidad social inserta en el cosmos. Esta adecuación es expresable en preceptos sencillos; por lo cual se puede condensar en unos pocos mandatos generales: los deberes de familia, el cumplimiento de los deberes sociales, y, sobre todo, con el grado de máxima profundidad, en el mandato del amor al prójimo. Hasta qué punto pertenezca a esto, además, un saber, un conocimiento, ha sido un tema discutido largo tiempo entre los taoístas y los confucionistas. A esta ética se añaden también innumerables reglas externas de vida, que han de ser observadas exactamente, al menos por las clases sociales superiores. Puede decirse que rige también una moral de la administración, en un sentido más profundo que en Egipto y en Babilonia. En el código regulador de la vida, ajustado al sentido de eternidad y a las exigencias que de éste dimanan, tiene que encontrarse la fuente de un copioso número de modos rituales que han producido una serie de convencionalismos ceremoniosos del trato social, pero con un significado de distinción y de distanciación; convencionalismos que constituyen la forma todavía intacta de la manera de ser de la vida china. Dichos convencionalismos sagrados, en la medida en que se asciende a la administración y en la esfera general del Estado, crean la maraña de ritos, que tienen una validez como si se tratara de leyes naturales. Me refiero al conjunto de ritos que se conocen con el nombre de Li, el cual, constantemente reelaborado por las sucesivas dinastías, fue condensado finalmente en 1737 en una codificación que contiene cincuenta y cuatro libros. El quebrantar el Li significaba la muerte del Imperio. Yüan-shi-Kai, el primer presidente de la República china, ha actuado en este respecto ni más ni menos que los emperadores de otro tiempo. Tchang-tso-lin, el caudillo de la Manchuria, trató de restablecer de nuevo esos usos; y hoy en día el emperador de teatro colocado allí por el imperialismo japonés se esforzará seguramente en llevarlos a la práctica, para afirmarse en la fe del pueblo.

El establecimiento del respectivo calendario con disposiciones exactas para meses, días y horas —que tenía que asegurar que no sólo los actos del Estado, sino también los de cada súbdito, coincidieran temporalmente con el Tao que se revela en el ritmo de la naturaleza—, estaba confiado a una oficina especial y constituía un asunto fundamentalísimo. La publicación de ese calendario, que se hacía de modo solemne, constituye uno de los principales actos imperiales de gobierno. La cronomántica posee un cuerpo autónomo de sabios, que disfrutan de una consideración privilegiada, sobre todo en la corte.

De la necesidad de que todo acto esté en concordancia con los poderes de la naturaleza, también en lo que atañe al lugar, nace el Fungschui, el cual consiste en una doctrina geomántica secreta. En esta doctrina geomántica secreta, la tarea más importante que puede haber para la gran masa es la de sepultar a los ascendientes —que tan decisivo alcance tienen para la felicidad de la familia— de tal manera que sean respetados por las fuerzas malignas, es decir, por ciertos vientos y aguas. De aquí que los iniciados en esta geomántica, los doctos taoístas y los sacerdotes laicos resultan indispensables. Y así se comprende el conocido hecho constante de la dispersión de las tumbas en China. Pero también todos los templos, palacios, casas, ciudades, tumbas y canales [13] tienen que adaptarse a las fuerzas invisibles de la naturaleza, y así el resultado de esto determina la fisonomía total de China. Tanto los grandes templos dedicados al Cielo y los principales edificios de Pekín,[14] como también las más pobres cabañas, son factores determinantes de esa fisonomía. Mientras predominó esta concepción, ocurría que toda colocación de un puente, todo tendido de una línea férrea, podía constituir un crimen insoportable contra los poderes decisivos de la vida.

---

[13] Véase De Groot, "Die Religionen der Chinesen", en *Die Religionen des Orients und die altgermanische Religion. Die Kultur der Gegenwart,* Parte I, Sección III, 1, Leipzig, 1923, p. 177.

Y, finalmente, hay que tener en cuenta también que en esta vida imperan, además, hora a hora todos aquellos demonios grandes o pequeños —fantasmas, espíritus, y también dioses benéficos—, cuya especie y rango no se conoce.

Los llamados a conjurarlos son gente que está familiarizada con ellos, es decir, son los milagreros taoístas, quienes bajo determinadas circunstancias pueden en una situación de éxtasis recibir en su propio cuerpo a estos dioses o espíritus, y quienes en todo caso poseen conocimiento sobre su existencia y manera de ser. Por eso, siempre se tiene necesidad de esos milagros, sobre todo cuando sobrevienen situaciones de sequedad, de enfermedad y plagas de langosta. El tejido vivo de la naturaleza se hace siempre presente en forma de seres, en cuyo puño nos hallamos, es decir, de quienes dependemos.

Se trata, pues, de una especie de pandemónium. Y, por consiguiente, esto es comprensible tan sólo pensando en la fuerte vinculación en que se está con la naturaleza. Si el anacoreta taoísta se desliga de la vida, colocándose en una actitud contemplativa, con la aspiración de llegar al centro motor de aquélla, entonces queda ciertamente apartado de la sociedad y de la acción, pero no apartado de la vida y de la naturaleza. En la India, el asceta contemplativo se vuelve con gusto de cara hacia el muro; pues no quiere estar ligado a nada que represente este cosmos. Por el contrario, en China, casi todos los monjes son pintados en los cuadros, estando sobre una roca y mirando la naturaleza. Contemplan el cosmos, al cual ellos pertenecen.

Después que hubo penetrado el budismo, éste dotó al sentido de vinculación a la naturaleza —característico de los chinos— de un nuevo lenguaje, sobre todo de un nuevo lenguaje artístico. Y entonces ocurre que sin destruir ese sentido, surgen innúmeras sectas, de suerte que al fin resulta preciso poner límites a la vida claustral; lo cual no significó intolerancia, sino que fue un acto inspirado por la razón de Estado. Se desarrolla entonces la famosa pintura al lavado, representada sobre todo por el budismo Tschen. Lo representado en ella no son propiamente figuras y objetos perfilados. Ocurre que a menudo el occidental tiene que buscar con dificultad esos objetos y figuras. Están como ocultados por un velo. Lo que se halla representado es lo que el occidental llamaría el espacio, el "vacío" circundante. El objeto del cuadro es la sustancia misma de la existencia, lo máximamente plenario, lo real, el Tao, lo cual debe ser tan sólo hecho presente mediante las figuras, las rocas, las montañas, las alusiones al agua.[15]

Por lo demás, apenas ningún otro arte ha reproducido como éste todas las figuras, el animal, el hombre, con un acrisolamiento tan agudamente perfilado en el cual se capta su ser característico; y esto es así por la familiaridad que se tiene con la naturaleza. No hay nada comparable —para no hablar de las artes menores— a estos símbolos culturales de la naturaleza, que ofrecen a la vez tan curiosa belleza y tan grandiosa sencillez.

Prescindimos aquí de todo lo demás. Como hoy se ha comprendido ya, esta cultura tenía que permanecer invariable en su esencia; no podía ser destruida por ningún proceso mental que procediese de su misma interioridad; tenía que persistir a lo largo de milenios como una esfera reluciente en la que se reflejan la vida, la naturaleza, el universo, en imágenes simbólicas, siempre agudamente perfiladas, y a menudo raras y extrañas. Esta esfera en todo momento no sólo ha reflejado la vida en tales imágenes, sino que, además, la ha ordenado y regulado mediante ellas.

---

[14] Véase Marie Luise Gothein, "Die Stadtanlage von Peking", en el *Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte,* t. VII.

[15] Pensamientos de Emil Preetorius.

Esta esfera saltó hecha pedazos cuando se aflojaron sus apoyos y cimientos, por virtud de la acción de la altiva civilización occidental, la cual con su dominio de la existencia mediante el intelecto no puede proporcionar una vida inmediatamente fecunda partiendo en modo directo de las fuerzas de la existencia. Y al saltar hecha pedazos dejó tras de sí no solamente una Nada ciega en sustitución de aquellas imágenes; sino que, además, por efecto del destrozo del mundo configurado por aquellas imágenes, la vida se fue transformando en un anárquico campo de escombros, sobre el cual mandan dominadores que ya nada saben respecto de la unión de lo natural-humano con el cosmos, ni de las leyes de esta unión, mientras que, por el contrario, son duchos en las artes de la astucia y de la coerción, en el manejo de las ametralladoras y demás, que emplean bien para la lucha recíproca o bien para imponer un determinado orden.

Y esto representa el final de la única gran cultura de la historia universal que en su existencia permanente creció de la conjunción mágica de lo femenino con las fuerzas del Universo, pero que fue estructurada y conservada largo tiempo por varones.

III. La fisonomía cultural de la India

En todo, la India ofrece enteramente lo contrario de China, aunque constituya algo tan duradero o, mejor dicho, más duradero. Me limitaré a exponer algunos rasgos decisivos de la India, sin tratar de dibujar por completo su cuadro.

Su historia está basada sobre los llamados pueblos aborígenes, que existen todavía hoy en día en las montañas del Decán así como en sus desfiladeros y en sus junglas. El estudio de esos pueblos aborígenes ofrece todavía inagotables tesoros a todos los etnólogos. Ahora bien, cuando los arios irrumpieron por la puerta occidental, por el paso de Kabul, hacia el 1500 a. c. —o acaso mucho más tarde— y primeramente conquistaron y empezaron a dominar las tierras adyacentes al Himalaya (Cachemira y el Pendjab), propulsando la alta cultura india, se habían producido ya con anterioridad otras varias invasiones aportadoras de cultura. Tal vez la penetración cultural inmediatamente anterior a la de los arios fue la de unos pueblos austro-asiáticos, que colonizaron las regiones del Este, y de los cuales proceden los mundas, todavía hoy existentes. Seguramente con mucha anterioridad se produjo la invasión de los drávidas, los cuales al igual que los arios procedían del Oeste, y tal vez conocían ya antes de su inmigración no sólo la caza sino también la cría de ganado vacuno y tenían parientes en los pueblos que constituían el subsuelo étnico desde el Ural hasta el Taurus. Las ciudades tan admiradas del Pendjab, que han sido recientemente descubiertas en las excavaciones de la llamada cultura sumérico-india, y de las cuales poseemos ruinas, restos humanos, ornamentos y signos de escritura ilegibles, pertenecen a una cultura pre-aria fenecida. Se puede suponer que quizá esta cultura pre-aria creció en virtud de la misma invasión desbordante de criadores de ganado, que creó en la región del Éufrates la vieja Ur, Lagasch y las demás sedes primeras de la cultura sumérica.

No sabemos qué aspecto presentaban el Pendjab y el valle del Ganges, que eran regiones de aluvión, recientes, unidas sólo por angostos puentes de tierra, cuando irrumpieron los drávidas, los cuales iban a ser el núcleo y el pueblo más importante de la India. Lo único que sabemos con seguridad es lo siguiente: el territorio de la India, partiendo del cual estos drávidas han sido tipificados en cuanto a su cultura y en cuanto a su estructura social, era el Decán, la altiplanicie separada por desfiladeros, al sur de las llanuras fluviales que entonces quizá todavía no eran muy seductoras, y que constituía la espina dorsal de la India. En la costa occidental, dicha región, además de ser muy seca, seguramente había constituido antes en su mayor parte una gigantesca estepa, en la que había gargantas a manera de valles fértiles, en descenso hacia el mar, y que estaba flanqueada en el Este —en donde desciende— por una fértil franja que probablemente empezó a crecer desde entonces; y dondequiera que predominaba la humedad estaba llena de junglas.

Los drávidas se desarrollaron en esa zona como un pueblo totemista, cazador y criador de ganado, con agricultura, el cual cubría principalmente territorios patriarcales de caza junto con viejos elementos matriarcales. En su estructuración en clanes y estamentos, que de vez en cuando alcanzaba el grado de la llamada civilización de ciudades o mejor dicho de burgos, creó una de las mayores áreas patriarcales totemistas de la tierra; así como, por el contrario, los pobladores de las franjas fértiles de la China habían construido la mayor área matriarcal y agrícola de los tiempos prehistóricos. Cuando los drávidas, en concurrencia con otros pueblos que no eran muy diversos de ellos desde el punto de vista étnico, ocuparon el territorio del Pendjab, que paulatinamente había ido agrandándose por procesos de aluvión, esta zona no se modificó en cuanto a sus caracteres fundamentales totemistas y de estructuración en clanes. Sobre este torso totemista se sitúan los arios nómadas y jinetes, quienes quizá en la lucha entablada para abrirse camino destruyeron las ciudades sumérico-indias, y como conquistadores desplazaron en el Norte toda otra nación. Estos arios, que eran nómadas y jinetes, se hallaban organizados en clanes y totemísticamente; estaban estructurados en tres sectores, que eran conceptuados como productos naturales y que constituyen un precedente de las tres futuras castas superiores. Dichos tres sectores eran los siguientes: los chatriyas o chatrias que constituyeron el elemento guerrero con ilustración literaria; los brahmanes procedentes de las viejas estirpes de los chamanes o hechiceros, quienes al mismo tiempo eran hombres aptos en el manejo de las armas, y los vaischias, la masa del pueblo dedicada a la cría de ganado y al comercio.

Estos intrusos se presentan orgullosos y libres, después de la conquista triunfante sobre una masa superlativamente diversa en cuanto a raza, color, instintos, manera de ser e impulsos, pero que tenía una capacidad de adaptación en cuanto a la estructura social. El sistema de las castas, considerado en su conjunto, sólo se podía desarrollar como irradiación de algo semejante y ya preconfigurado en este sentido. Y por muy complicadas que hayan podido ser las motivaciones singulares de este sistema, lo cierto es que los fundamentos de la fisonomía cultural de la India pudieron desarrollarse partiendo de esta constelación inicial.[16]

La fe en la reencarnación se hallaba extendida, por lo menos, entre los nativos. Lo mismo ocurría con la división en sectores análogos a castas y con articulación mágica.

---

[16] Sobre esto véase Max Weber, "Hinduismus und Buddhismus", en los *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie,* t. II, pp. 31 *ss.* La tesis fundamental es diversa; pero aquí aprovecho muchas observaciones singulares.

Nada más natural, pues, que tras la conquista, la nueva capa social de dominadores no sintiera deseo de mezclarse con aquella masa que se hallaba descompuesta y disgregada en astillas sociales de carácter primitivo y mágico. En su organización tripartita, este nuevo estamento de dominadores se sentía como constituyendo el sistema de las castas reencarnadas que representaban la sublimación de lo humano. Y esa capa social de dominadores quería dejar relegadas a las demás clases en el camino de la transformación de la vida y llegar a constituir en el futuro sobre ellos el estamento de los señores. Esas otras clases sociales se diversificaban ulteriormente en subcastas derivadas de clanes mágicos, las cuales se separaban según las profesiones y según otros criterios. Todo esto no constituía un invento maquiavélico de dominación —que no hubiera podido jamás encajarse de modo permanente y duradero en la vida— sino que representa tan sólo el resultado rectilíneo de esta primera situación.

Por lo demás, este sistema, aunque estuviese regulado en su origen por el tótem y el tabú, permaneció bastante elástico durante un tiempo relativamente largo. Constituía por completo lo contrario de una organización de poder surgido de una conquista. Constituía más bien la autoconfiguración natural de la India.

Cuando quiera que llegaran los arios, lo mismo si llegaron hacia 1500 que si no llegaron hasta entrado ya el primer milenio a. c., ocuparon, además de las tierras adyacentes al Himalaya, en primer lugar tan sólo el fértil Pendjab; y después llevaron su acción conquistadora a través de aquella puerta angosta entre los terrenos de aluvión, para tomar las llanuras del Ganges, que probablemente fueron ellos los primeros en drenar y canalizar. Los arios, disgregados en muy pequeños principados —que estaban en incesantes discordias y peleas— nacidos de estirpes chatrias y dirigidos por caballeros chatrias, desenvolvieron aquí el primer esplendor de la cultura védico-religioso-filosófica, como también de la restante. Se trataba de una cultura esencialmente caballeresca, con caza, bebida y hetairas. Pero a lo largo de sus constantes luchas se arruinó al fin uno de los viejos grupos de clanes, los chatrias y los señores de los mismos. Entonces entraron en escena unos nuevos dominadores, los rajás, que en parte eran usurpadores que procedían de la despreciada clase de los sudras, y que introdujeron una burocracia inculta, integrada por gente de una casta procedente también en su origen de los sudras. Y este mando se apoyó en un nuevo tipo de chatrias de índole soldadesca que ya no eran gente con una cultura literaria. Y junto a ellos quedaron todavía, como el único estamento ordenador y regulador de lo espiritual y de lo religioso, los antiguos brahmanes, que entonces seguían por entero orientados hacia la guerra. La lucha entre lo antiguo y lo nuevo se refleja de nuevo en la epopeya *Mahabharata*, la cual, elaborada primero por chatrias y después por brahmanes, puede ser interpretada, en su batalla de dieciocho días, como una leyenda referente a la decadencia de los antiguos chatrias.

Los brahmanes fueron los verdaderos vencedores. Ellos estructuraron entonces la India. Y tan grande era el prestigio y la fuerza de captación de su dogmática de las reencarnaciones y de las castas, que ésta logró configurar voluntariamente según su sistema a todo el país, siguiendo bajo el imperio de sus propios príncipes, tanto el Decán como también las regiones del Sur, aparte de pequeñas conquistas en la costa de Malabar. Este sistema de los brahmanes, que configuró todo el país, era el sistema de una clase social señorial, la cual externamente no aspiraba en modo alguno al poder; pues dicha clase imperante se apoya sobre una esmerada educación literaria en la juventud. Esta ecuación consiste en enseñar un comportamiento regular a lo largo de toda la vida y la fundación de la familia para la propagación de la casta. Las doctrinas filosóficas y sociales de los brahmanes alcanzan su pleno esplendor tan sólo en la actitud contemplativa del anciano que se vuelve de espaldas a la vida.

El gigantesco sector indostánico del mundo tan sólo una única vez constituyó un Imperio (penetrando abajo hasta grandes partes del Decán); y fue entonces un Imperio regido por arios. Esto ocurrió cuando las luchas, primero con los invasores persas, y con Alejandro en el Norte, condujeron a vigorosas cristalizaciones imperiales; y entonces el genial usurpador Chandra-Gupta —procedente de la clase baja— erigió desde el Ganges el Imperio maghada (desde 316 a. c.), cuyo gran dominador Asoka (272-230 a. c.) logró abarcar bajo su mando estatal toda la abigarrada masa de este país. Ya hacia el tiempo del cristianismo, el Imperio gandhara, centrado en Afganistán y en Turquestán, con el pueblo juetschi —de origen indogermano en cuanto a su idioma— mezclado con los escitas, había segregado el noroeste de la India. Su gran príncipe es Kanischka (hacia el 200 d. c.), del cual volveré a hablar más adelante al referirme a la transformación que llevó a cabo en el budismo. Este Imperio gandhara se arruinó en 579. Ahora bien, en el Noroeste y en la India central floreció desde el siglo III hasta 650 aproximadamente la dinastía Gupta, como sucesora de la dinastía Maurya (que había regido el Imperio maghada), con un ámbito de dominación reducido en su parte noroeste y acortado en su parte sur. Esta dinastía Gupta vive aureolada por las perlas de la literatura clásica, por las mejores perlas de las bellas letras indias; y constituye al propio tiempo una época de florecimiento de todas las demás ramas culturales; y sobre todo a esa época le debemos la última plástica budista, como, por ejemplo, el famoso Buda de Sarnath. En concurrencia con este Imperio gupta, en los últimos tiempos del mismo, está en el Decán septentrional el reino de los Tschalukya. En cambio, en el Sur había los tres imperios dravidianos de los Tamilas; y en la misma pauta estaba el imperio de los Pallava —que eran también dravidianos—, todos los cuales se habían ido convirtiendo en brahmánicos o budistas, y algunos de los cuales dejaron imponentes monumentos artísticos, que hoy suscitan nuestro asombro.

Los acontecimientos que he explicado hasta ahora son con seguridad muy importantes para comprender el destino de la India propiamente dicha —aparte de las invasiones de Alejandro y de los escitas, los cuales, sin embargo, desde un punto de vista profundo no tienen largo alcance—. Pero todavía es mucho más importante todo lo que ocurre posteriormente, todo lo que sucede hasta la irrupción islámica —hacia el año 1000— y todo lo que sucede por causa de ésta: todas las dominaciones turco-afgánicas, de los mongoles y de los mahratas nativos, los cuales se apoderaron de pedazos más grandes o más pequeños del país, hasta que al final éste fue formado por los europeos y sometido a un solo cetro. La coexistencia de 77 600 000 de mahometanos, 35 500 000 de parsis, cristianos, judíos y demás con 239 000 000 de hindúes (según el censo inglés de 1931) es el resultado fatal inevitable de los destinos de este cuerpo histórico tan rico. Pero este país, en tanto que verdaderamente indio, configurado según los principios que proceden de la época premahometana, sigue siendo el resultado de su primera estructuración sociológica.

El brahmán era junto al príncipe secular, es decir, junto al rajá, el señor decisivo de esta estructura. En los primeros tiempos los brahmanes se hallaban todavía en concurrencia con los chatrias que tenían asimismo una educación literaria; pero después que éstos quedaron descartados espiritualmente, entonces los brahmanes fueron los únicos que disfrutaron de importancia, por así decirlo; y se hallaban en el piso supremo de la pagoda de las castas en una situación de sublimidad, como no la ha tenido nunca ninguna otra capa social en toda la tierra. Debajo de los brahmanes se alineaban todos los demás tipos humanos, las vidas que no se conocen plenamente a sí mismas: la vida de los vaischias y la de los pertenecientes a la casta de los sudras, en suma, las vidas oscuras de los semihombres que aún no habían pasado por la reencarnación. El brahmán estaba muy próximo al cielo y alejado de la vida cotidiana ordinaria.

Para él y para las demás capas sociales superiores ¿cuál era el papel que desempeñaba la familia —la familia que hemos visto que era la base de la China—? Pues ciertamente tenía la mayor importancia. Pero estimada desde un punto de vista masculino y aristocrático; es decir, enfocada en esencia desde el punto de vista de que la mujer paría regladamente los herederos indispensables a la grandeza de la casta. Por lo demás, había libertad sexual, naturalmente sólo para el hombre. La vida de las hetairas, a menudo en forma de mujeres de alto rango espiritual, penetra desde el comienzo esta vida india y toda su poesía. La erótica para el hombre es elástica y refinada. Por consiguiente, la mujer casada es tan sólo funcionaria encargada de la propagación de la estirpe; y el sexo femenino está expuesto a todo aquello contra lo cual tuvo y tiene todavía que luchar la administración inglesa, a saber: matrimonios infantiles, supresión de las niñas, cremación de las viudas, en suma contra todas las instituciones brutales creadas por el hombre e inspiradas por el punto de vista masculino. Estas instituciones fueron fomentadas por la llamada hipergamia; sobre todo por la costumbre muy difundida en los primeros siglos de que el hombre de las castas superiores comprase muchachas de las castas inferiores para tenerlas como mujeres, cuyos hijos entraban en la casta superior del padre con todos los derechos inherentes a la misma, a pesar de los preceptos y de los viejos usos; mientras que, por el contrario, una muchacha de castas superiores que se uniese a un hombre de una casta inferior quedaba degradada ella, y asimismo degradados sus hijos. De aquí el peligro que constituía un exceso de mujeres de las castas superiores, con los efectos indicados.[17]

A pesar de todas las tendencias de los blancos a sentirse superiores y a no mezclarse y permanecer separados, la consecuencia social más importante que se produce es la absorción lenta pero segura de la sangre blanca en la India, especialmente a través de los drávidas; de suerte que, prescindiendo de los mahometanos, que quedan aparte por causa de la conquista y de la conversión, el hinduismo va formando el gran cuerpo popular de la India que se siente como una unidad no sólo en lo religioso sino también en lo demás.

Las capas sociales superiores, asimiladas paulatinamente en la forma que he indicado y transformadas por todas las vías posibles, se hallaron situadas durante las primeras largas épocas en una posición de altura que estaba asegurada y delimitada en todos los respectos. Si los brahmanes, en la época anterior a la invasión, fueron hechiceros chamanes, que en su orgullo podían domeñar a los dioses mediante sacrificios, en cambio ahora en cuanto a casta no eran ascetas en modo alguno, antes bien padres de familia. Eran padres de familia sólo que con una vida articulada en grados de un modo peculiar; pues a partir de una determinada edad se desligaban del engranaje de la familia y se volvían de espaldas a la vida con un sentido de apartamiento masculino y aristocrático. Nada tiene, pues, de asombroso que en los brahmanes así como en el primer tipo de chatrias se apreciase una característica muy notable cuando después de la organización y de la primera satisfacción de la vida cultural, se sintieron poseídos por el espíritu que bajaba de las altas montañas del Himalaya, que en cierto modo todavía se movía en las pendientes de aquellas alturas; elevados y por encima de la existencia cotidiana en cuanto a su actitud respecto de la vida, enfocaban e interpretaban con hombría la vida desde un ángulo superior. Se trata de una visión metacósmica; así como en cambio el espíritu chino, conjurado esencialmente dentro del arco familiar, había enfocado la vida en forma intracósmica. El brahmán, en una actitud orgullosa, juzgaba la vida como debiendo disolver prácticamente su individuación; pues, en fin de cuentas, en su calidad de caballero jinete había estado dispuesto a sacrificar su vida todos los días. El brahmán, pensativo y situado en una actitud religiosa, trataba de remontarse por encima de la vida, haciendo saltar no solamente los límites de la individuación en la que se hallaba encerrado, sino también haciendo estallar el cosmos, el ser mismo; pues se hallaba movido por el impulso de ir más allá de la existencia externa y de penetrar en la vida verdadera situada por encima de él; se hallaba movido por el afán de llegar al lugar que en un pasaje de los Vedas es indicado con las siguientes palabras: "Allí no había ser ni había tampoco no ser"; quería llegar a este lugar de la verdadera existencia, la más llena de realidad y la que todo lo abarca y comprende detrás del juego aparente de las cosas. Este lugar es llamado de diversas maneras: bien con el nombre del antiguo dios veda Brahmán, de donde sale y entra el alma, como indica su nombre Atman —soplo—; o bien, en el budismo, es llamado *nirvana,* "lo no nacido, lo no devenido, lo no hecho, lo no configurado".[18] Pero como quiera que se le llame, en todo caso no se trata de una Nada, sino del lugar de la existencia metacósmica.

---

[17] Cf. Max Weber, *ob. cit.*, pp. 42 *s.*

En esta osada fuga, el espíritu hindú se muestra como de igual rango que el griego; pues en dicha fuga el espíritu hindú es el primero en despojarse de aquello que hasta entonces había atado al hombre, a saber, del último encadenamiento del miedo inspirado por el enzarzamiento mágico en la naturaleza. Con esto el espíritu hindú se eleva a la categoría de fundador de todo lo que se puede llamar especulación trascendental. Pero así como para los griegos en los primeros tiempos fue fundamental lo mítico, en cambio entre los hindúes lo fundamental fue lo esencialmente gráfico. Se destacan y emplean imágenes, desarrolladas partiendo de las antiguas representaciones mágicas, para poner en claro los últimos conocimientos especulativos contemplativos logrados por la intuición penetrante y panorámica; conocimientos que todavía se expresan a menudo imaginativamente en forma de diálogo; conocimientos a cuya esencia jamás podía llegar el intelecto, por muchos que fuesen los servicios que en efecto éste prestara por doquier como medio auxiliar en la vida cotidiana. Ésta es la médula en que también se fundan en última instancia las prácticas externas, y sobre todo la práctica del Yoga y su técnica. En sus aclaraciones imaginativas o gráficas, todo esto se encuentra más allá de las categorías habituales de nuestro pensamiento; y, por lo tanto, todo esto rechaza dichas categorías, con plena conciencia, precisamente en todo aquello que es decisivo. Por consiguiente, tal concepción hindú no es asequible a una interpretación occidental sino con máximas dificultades; porque para la mente del occidental se presenta con apariencia llena de contradicciones.[19] Dentro de esta actitud hindú pueden surgir innúmeros sistemas filosóficos particulares y coexistir al lado de los otros. Tanto es así, que se cuentan no menos de 363 sistemas; y entre ellos hay seis reconocidos como brahmánicamente canónicos. Dichos sistemas tan numerosos pueden brotar sobre el plano de la interpretación y del desenvolvimiento de los conocimientos metafísicos originarios. Esos sistemas pueden recorrer casi todos los caminos imaginables de la interpretación especulativa del mundo. Al afán del conocimiento, que entonces queda liberado fundamentalmente de todo magismo, se le abren de par en par las puertas de las múltiples ciencias reflexivas, gramática, retórica, doctrina del derecho y del Estado. Ese afán de conocimiento sigue empero descansando sobre un fondo no experimental (en el sentido moderno de esta palabra), aunque produzca obras asombrosamente sobrias y exentas de ilusiones, cual ocurre, por ejemplo, en el análisis del arte político. Cierto que la atmósfera y el clima que hallamos por doquier son los de la fertilidad tropical, rica en fantasía que se derrama en inagotable abundancia sobre las demás manifestaciones literarias y sobre todo en los mitos y en las fábulas. De esta fantasía se alimentará después el Occidente a través de Persia y de las Cruzadas. Se trata de una proliferación que, en esencia, está ligada sólo por virtud de lo infinitamente cambiable de lo Uno que se transforma a sí mismo con la contemplación metacósmica que abre la puerta a todo.

---

[18] V. Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus,* Gotinga, 1923, p. 275.

[19] El ensayo más adecuado de interpretación es el de Heinrich Zimmer, *Ewiges Indien,* Potsdam y Zürich, 1929. Asimismo resultan indispensables para el conocimiento de la manera total de ser y de la vida de la India, las consideraciones de Hermann Keyserling en su libro *Reisetagebuch eines Philosophen.*

En cualquier momento que esta actitud metacósmica recibiese un incentivo en el sentido de convertirse en más práctica para la vida, entonces tenía que dar lugar a que surgiese una postura de carácter ético. Esta actitud ética ante la vida poseía la tendencia de romper y disolver la individuación con sus necesidades habituales, es decir, de quebrar este estuche angosto y lastimoso de la individualidad, de aniquilarlo por medio de una actitud espiritual extra-especulativa. El sentimiento señorial es retorcido para transformarse en un comportamiento práctico frente a las propias necesidades de la vida cotidiana y frente a los dolores de la naturaleza en que se mora. Este sentimiento, esencialmente orgulloso, no es manifestación de fatiga como algunos supusieron erróneamente, sino que más bien se muestra como algo sublime que está por encima de la vida, por encima de esta vida, la cual se compone sólo de dolores lamentables, de los propios dolores y de los ajenos, cuya presencia tiene que inspirarnos compasión. Sí, en verdad, compasión. Pero la intención del chatria regio, Buda, del más grande entre todos, quien llevó a cabo esta transformación, no fue la de fundar una religión ascética de salvación para el pueblo. Lo que hizo fue fundar una secta de monjes para los elegidos, para los que se hallaban a una altura espiritual próxima a la suya. Como todo esto ya no tiene en modo alguno carácter mágico, dichos elegidos no son escalonados según castas para el ingreso en la secta, si bien es cierto que se prefiere a los miembros de las castas superiores. Y de esta suerte se crea una aristocracia espiritual de carácter ético, con una actitud negativa frente a la vida. Y esta aristocracia se funda no en un dominio sobre este lastimoso mundo, sino que se funda en un dominio sobre sí mismo. Es algo que se halla muy lejos de la actitud cristiana de perfeccionarse, de afinarse; por lo cual es errónea la tendencia que se había tenido a aproximar dicha actitud cristiana a la budista. Aquí, en el budismo originario, no hallamos ninguna promesa trivial de beatitud o felicidad, ni de inmortalidad personal, sino de disolución y de desembocadura en el Ser propiamente verdadero, es decir, de romper el marco de esta vida angosta. No hay, hablando con propiedad, un salvador, un Redentor, que lleve de la mano; se trata sólo del proceso de dominio sobre el propio cuerpo y sobre los propios impulsos, con lo cual se llega a ser señor sobre todo.

Pero esta aristocracia masculina, que es aristocracia tanto en el sentido mundano como en el espiritual, y que imprimió su sello sobre la India, abarca tan sólo una capa social delgada que se halla situada encima de muchos otros pisos inferiores. Si quisiéramos expresarnos en términos maquiavelísticos podría decirse que esta aristocracia había encerrado en una cárcel a los demás pisos sociales inferiores. Esta aristocracia se daba sobre una sustancia popular con la cual, sin embargo, se venía mezclando lentamente. De esta sustancia popular había muchos pueblos y estirpes que asimilaron los ordenamientos de aquella aristocracia, con brahmanes de su propia sangre como señores mágico-mánticos. De modo similar a lo que acontece en la China con el cuerpo matriarcal, aquí en la India esta sustancia popular tenía que obrar con eficacia. Ahora bien, la acción de dicha sustancia popular en la India había de producir efectos diversos de los que ocasionó en la China, porque las capas inferiores habían sido conservadas cuidadosamente en su vieja realidad, lo mismo en lo espiritual que en lo social.

En la India no se han conservado ni la dimensión del brahmanismo que se eleva por encima de la vida, ni tampoco aquel ideal de vida aristocrática que encarna el budismo. Ya en tiempo del rey Asoka, el budismo cobra una dimensión popular. Y el proceso de absorción del budismo en la vida prosigue ulteriormente por obra del cultivo y desarrollo del Mahayana, es decir, de aquella religiosidad de salvación en conexión con la creencia popular en la transmigración de las almas. Sobre esto insistiré más adelante. Se completa este movimiento en la época que va del 600 al 800, en la cual, salvo en Ceilán, los brahmanes logran separar el budismo del cuerpo popular que había permanecido siempre en situación primitiva. El elemento brahmán desarrolló entretanto una religión total verdaderamente nueva, a saber, el hinduismo, mediante la admisión de las esencias religiosas de las capas sociales inferiores. Se trata de una combinación genial de una serie de elementos; señorío brahmánico, ascesis contemplativa, ideas sobre la vida como incesante transformación en gran riqueza de formas con expresiones tangibles de esa transformación, multiplicidad y unidad y propagación de la vida. El hinduísmo se pone sobre todo al servicio de dos grandes dioses populares conjuntos: Krishna y Siva, que se transforman en todas las figuras imaginables, incluso en la del Brahma de los altares en una Trinidad visible —Trimurti—. Es una religión que, en tanto que culto de sacrificios de Siva, en la manifestación de la transformación de la unidad doble y en la manifestación de la fecundidad procreante, va hasta una orgiástica hierodúlica enteramente primitiva. Se cree poder observar la huella dejada por la influencia de fondos matriarcales, los cuales, por el influjo brahmánico, cobran otras formas de expresión.

Este hinduismo, que claramente absorbe el vigor tropical de la India, fue el que llevó a pleno desarrollo el sistema de las castas. Aceptó por completo sus cualidades originarias de los clanes de tipo totémico-mágico. Cuando el hinduismo llegó a su pleno desarrollo entonces terminó la fuerza productiva de la filosofía india. Hacia el año 800 vivió Sankara, el filósofo brahmánico llamado, no sin razón, el escolástico tardío, que construyó la filosofía que lleva su nombre. Es uno de los escritores que atrajo más pronto la atención en Europa en lo que atañe a la representación de la Maya y del retorno eterno. De él nos interesa aquí sólo el hecho de que —al igual que el budismo posterior— cree tener que admitir, junto a la verdad propiamente dicha, esotérica, una segunda verdad exotérica y una segunda forma de redención, correspondientes a las necesidades de las masas.

La arquitectura y la escultura de la India constituyen una grandiosa encarnación de este continuo proceso de embeberse en lo terrenal proliferante. Al propio tiempo es arte constituye la simbolización de los principios sociales esenciales. Sus edificaciones pueden actuar liberadoramente tan sólo en estupas redondas budistas procedentes por evolución del antiguo túmulo ario, que han sido conservadas en los templos hipogeos o en los cruces de los caminos (la mayor parte de la época de Asoka). Su plástica produce el mismo efecto en las estatuas de Buda, entre las cuales se consiguió salvar de la furia mahometana destructora de imágenes la escultura genial del Buda de Sarnath, de la época de la dinastía Gupta, que es uno de los ejemplares más importantes. Los templos hindúes, tanto si la construcción de su torre tiene la figura de la pirámide escarpada consagrada a Visnú-Krishna como si presentan la figura plana de los templos de Siva, aunque resulten parecidos a complejos por completo vegetativos, constituyen características simbolizaciones en forma escalonada del edificio de las castas. Constituyen algo grandioso, seguro y firme, que a menudo resulta subyugante. Ahora bien, desde el punto de vista estrictamente artístico son algo espiritualmente primitivo, no sólo a causa de estar con frecuencia cubiertos con manifestaciones naturalísticas de símbolos sexuales, sino también porque la impresión que producen se funda de modo enteramente primario sobre la masa y la repetición. En verdad este arte se muestra a menudo como algo soberbio e imponente; pero incluso las obras plásticas más famosas, la Trimurti y el Tschaturmukha de Elefanta constituyen demonios de la naturaleza objetivados, sólo que más reposados que los conocidos Sivas danzantes de múltiples brazos.

Todo ello se presenta como algo de lo más antiguo, intacto en su médula espiritual, como algo que ha sido encerrado, que ha devenido firme y que todavía permanece hoy vivo por obra de la construcción de esa forma total de la vida, que en fin de cuentas es tan misteriosa. Esta formación de la vida entera enfoca y toma la vida en un sentido de depuración, sólo que con más particularidades que la concepción china; pues que esta formación en tanto que disuelve lo cósmico en lo metacósmico fija al mismo tiempo lo viviente en sus grados y transformaciones como algo perteneciente a la naturaleza.

De tal suerte, la India se presenta como el producto más petrificado, al mismo tiempo viejo y joven. Y así puede decirse que uno de los enigmas de la historia es lo que vaya a acontecer cuando penetren en la India las tendencias disolventes del capitalismo, tendencias que son llevadas principalmente por los mahometanos, pues aquí hay poco que temer con respecto del intelectualismo occidental. Sobre todo hay que admirar el arte de gobierno de los ingleses, que mantienen y administran esta totalidad sin rozar su sustancia mágica; aunque por otra parte pueda resultar comprensible el nacionalismo indio.

IV. La forma de la movilidad en China y en la India

Después de lo expuesto ya no es necesario decir por qué ambas culturas no podían tener historia en el sentido occidental de esta palabra, a saber, una historia que alinease períodos esencialmente transformadores.

Tanto en la China como en la India se manifiestan las variaciones locales del tipo fundamental dentro de la importante amplitud y multiplicidad geográfica, climática y étnica de su existencia; si bien tales variaciones son sorprendentemente pequeñas con respecto a su faz general. La riqueza de las fuerzas que encierran crea, en una abigarrada multiplicidad y hermosura, todo lo cultural que uno pueda imaginarse y que permita la cualidad universalista y lasa de su magismo. Así crea la coexistencia y la sucesión de una gran arquitectura y de una gran plástica lo mismo religiosas que mundanas;

---

crea tambi
China mat
tuación es
perfecta fo
necesidade
nificencia
tasía en la
también e
Dentro
cen expresi
dos. Sobre
que vienen
tructuras
podemos
los bronce
terracotas
nes de este
Sung y a
tituida po
manchú c
durante la
mera su c
señaladas
y se trata,
que perm
turadas cr
dia; pues
Cuan
matizacio
y que se c
la reunión
tan una r
Otras vec
enriqueci
en momen
El bu
mágico y
dablemen
India ari
transform
ningún p
coincidie
300 a. c.
también
de dicha
dor de O
fue teatr

crea también todo género de literatura, por lo menos en la India, mientras que en la China matriarcal falta la epopeya, lo cual se explica teniendo en cuenta cuál es su situación esencial; y crea en la China las artes menores de los objetos de uso en su más perfecta forma ya desde antes de la época Han. La India, que relativamente carece de necesidades en cuanto a las cosas prácticas, produce al lado de la impresionante magnificencia de sus templos, santuarios de reliquias, pagodas y estupas, las obras de su fantasía en las epopeyas que reúnen la filosofía, el simbolismo y la historia; y más tarde también en relatos, cuentos y demás amenidades pequeñas, llenas de donaire.

Dentro de la movilidad dicha, se producen también variaciones de estilo; se producen expresiones de la modificación del sentimiento de la vida en algunos matices variados. Sobre todo en China, se pueden seguir esas variaciones por la serie de sus dinastías, que vienen a representar una especie de sucesión de estadios en el desarrollo de sus estructuras externas de vida y también en el desarrollo de su esencia íntima. Y, así, podemos partir de los grandiosos monumentos de animales —todavía sencillos— y de los bronces de las épocas Tschou y Han hasta llegar a las obras extraordinarias de las terracotas y porcelanas del período Tang; y prescindiendo ahora de otras manifestaciones de este período, sobre todo de las literarias, llegamos a los refinamientos de la época Sung y a las manifestaciones iniciales de la época Ming, época que después es sustituida por la etapa manchú que tiene el carácter de algo externo y ajeno; pues la etapa manchú constituye el hecho de una dinastía y de un pueblo extraños que se ingieren durante largo tiempo en la esencia fundamental de la China modificando por vez primera su contenido y su forma. Sin embargo, en la China, las fases y diversidades están señaladas sólo por una especie de envejecimiento —del que hablaremos en seguida—; y se trata, por lo demás, de variaciones coordinadas partiendo de una médula central que permanece la misma. Pero aquí en la China, las fases y variaciones están estructuradas cronológicamente con una regularidad y claridad un poco mayor que en la India; pues en la India, tan sólo la invasión de los mahometanos crea un pleno cambio.

Cuando se da algo diverso, cuando se producen verdaderos perfeccionamientos o matizaciones de esa manera de ser, esto es debido a impulsos que vienen del exterior y que se combinan con las fuerzas internas que tienden al cambio. Y de ese modo, por la reunión de los dos factores, externo e interno, se producen situaciones que representan una modificación de las condiciones generales de la vida, si bien de poca monta. Otras veces, tales modificaciones representan no tanto un cambio cuanto más bien un enriquecimiento, que constituye el resultado de contactos con el exterior, producidos en momentos de fructífero solaz por así decirlo.

El budismo originario, en tanto que entrañaba una actitud ética de carácter antimágico y antiespeculativo, contrapuesta al espíritu de los brahmanes, constituyó indudablemente un factor muy importante en la formación ulterior de la manera de ser de la India ario-védica. Pero tenemos que preguntarnos: ¿cómo surgió el budismo, cómo se transformó después y cómo fue desapareciendo por fin allí? No ha habido en la India ningún período en el cual se hayan producido tan vigorosas transformaciones internas coincidiendo con influjos recibidos del exterior, como la época que va desde el 700 al 300 a. c. Se trata de la época de la irrupción de Darío (515) y de Alejandro (323); y también de la irrupción de los asirios, probablemente hacia el 700 o incluso ya antes de dicha fecha. Adviértase que los asirios son el primer pueblo de verdad conquistador de Occidente, de cuyo papel hablaremos más adelante. La India del Norte, que fue teatro de estos acontecimientos, se encontraba entonces en aquel proceso de disolución y disgregación de los principados chatrias, en el cual se produjo el advenimiento de los rajás primero y después de la gran monarquía. Esa India del Norte poseía entonces algo enteramente nuevo como factor de organización social que consistía en un comercio sin duda vigoroso con el Irán y con el Occidente. Ese factor, que después desapareció, había dado lugar a un régimen de ciudades impulsadas por gremios y por los vaischias dedicados al comercio, que, en cierto modo, nos recuerda la situación europea de fines de la Edad Media. Así, pues, el factor decisivo como factor social de gran influencia eran los vaischias comerciantes, en lugar del estamento de los guerreros. De los préstamos de esos comerciantes dependían los príncipes que pululaban en aquel tiempo y que subían al poder. El elemento brahmán, ocupado en el desarrollo de sus obras filosóficas, se había debilitado en cuanto al dominio mágico-especulativo sobre la vida, en esa época que se orientaba peculiarmente hacia las labores prácticas. Por así decirlo flotaba en el aire la posibilidad de una concepción de la vida sin elementos mágicos, en ese período de existencia muelle imbuido de un cierto materialismo primitivo. ¿Y qué es lo que hacía la India en esa época? ¿Se convirtió su actitud en enteramente material? Tal cosa no habría sido posible teniendo en cuenta la esencia misma de la India y todos los fondos de ella. Lo que ocurrió es que la especulación y la metafísica perdieron en algunos círculos su rango de validez general. Y en el lugar de la especulación y de la metafísica apareció una contemplación de la vida, es decir, lo mágico-metafísico fue sustituido por un eticismo. Y esto se produjo simultáneamente en dos formas: la más tosca fue llevada a cabo por la capa social de los comerciantes. De esto se originó el jainismo —todavía hoy existente— que representa una ascesis de peregrinantes con una actitud ética respecto de la vida, de carácter antiespeculativo. El jainismo no llegó nunca a tener una importancia universal, porque en él no se alcanzó la plena elevación ni el puro esplendor de las consecuencias radicales y aristocráticas respecto de los problemas de la vida cotidiana. El lograr esto le cupo en suerte a Buda en su inspiración, quizá poco tiempo más tarde. Quienes tomaron sobre sí las consecuencias fueron los chatrias, convirtiéndose en mendigos y ascetas. Pero esto lo hicieron animados del sentimiento auténticamente aristocrático de que no se debía romper por entero con lo antiguo. Los budistas, que fueron quienes por vez primera llevaron a plena realización esta revolución de carácter ético, no descuidaron el aspecto filosófico y especulativo, tomado de los brahmanes y de la práctica yoga de éstos, como lo habían descuidado los jaina, por lo menos al principio. Pero cuando se produjo la reincorporación de las ciudades, el retroceso de la economía de éstas y también del comercio, junto con todos los demás cambios consiguientes, lo que ocurrió después de la muerte de Buda, con el gran reinado de Asoka que se adhirió a la fe budista, entonces, por muy suntuosas que fueran las nuevas residencias de los príncipes que se habían encumbrado, la vida hindú volvió de nuevo, en su aspecto interno, a la misma forma que había tenido antes del período de disgregación y del régimen de la economía de las ciudades, si bien algo modificada en su aspecto exterior. Los brahmanes, que entonces habían quedado sin concurrencia, como los dueños y señores espirituales, pudieron desarrollar el hinduismo; y de tal suerte, el antiguo budismo nada tenía ya que buscar en este cuerpo social que había vuelto a caer en un espíritu mágico. En varios concilios de monjes, el budismo trató en parte de depurarse, en parte de adaptarse y en parte de fijarse. Ciertamente el budismo emprendió, por la fuerza de captación de su elevación espiritual, una victoriosa marcha sin igual a través del mundo oriental. Sin una actividad que fuese expresamente misional, tan sólo como pura forma interna de vida, el budismo se difundió hacia el Sur y hacia el Sureste, más allá de la Indochina, hasta Java y Sumatra; y también hacia el Norte en el sector de las grandes cordilleras, y por fin, llamado por los taoístas chinos, se extendió hacia el Noroeste, no limitándose sólo a China, sino que penetró y dominó el Japón e incluso la Mongolia oriental.

Sin embargo, el budismo, que la India había esparcido como una semilla por el mundo, mientras que ella, dentro de la ordenación de su vida, ya no tenía lugar para él —salvo en la apartada Ceilán—, ya no constituyó al salir de la India aquella religión aristocrática y ascética de sectas. En virtud, sobre todo, del concilio celebrado por Kaniska, el gran príncipe de Gandhara, el budismo sacó adelante otra forma, a saber, el budismo Mahayana, es decir, aquella segunda forma que estaba en conexión con los anhelos populares de felicidad. Esta forma mahayana de budismo, aunque se presentase todavía revestida con el ropaje sublime de la renunciación a sí mismo del primitivo budismo y de la práctica yoga, podía constituir, sin embargo, positivamente una religiosidad eudemonista o sea una religión que ofrecía la beatitud para cada cual, y que engendraba desde el fondo de sus posibilidades todos los Salvadores, Bodhisattvas, Kwannons y demás similares e incluso el lamaísmo. Sea cual fuere la importancia universal que alcanzase, y sean cuales fueren las transformaciones que experimentara, lo cierto es que el budismo sociológicamente, por virtud de su destino, se va desvaneciendo en la misma India. Y este hundimiento sin ruido que sufre en la India constituye el ejemplo más expresivo de la forma oriental de variación de la cultura.

Y al propio tiempo, la inmigración del budismo en la China ofrece el ejemplo de cómo las culturas primarias orientales son capaces de absorber y reelaborar religiones e ideas extrañas. Y esta capacidad se muestra, no como renunciación al propio ser; no como algo propio de épocas de encogimiento; sino que se produce en momentos prósperos, en momentos muelles que se sienten a sí mismos como libres; y se muestra como un enriquecimiento y como una profundización. La forma mahayana de budismo adquirió definitivamente carta de ciudadanía en China y se hermanó con el taoísmo, en la época culminante, en el período Tang. El nuevo lenguaje escultural dio a todo el Oriente, con los Bodhisattvas, Kwannons y otras figuras, las más selectas obras de una plástica de signo contrario a la griega, y la ya citada pintura al lavado que alcanza su altura duradera en el período Sung. Todos estos productos, en suma —por muy diversas que fuesen las doctrinas que circunscribían y creaban estas obras—, constituyeron, en cuanto al contenido de mitos y dogmas, ampliaciones y matizaciones de lo eterno e invariable en que la China lo mismo que la India se hallaban envueltas. No constituían, pues, cambios fundamentales, sino más bien nuevas realizaciones de un mismo fondo.

En tanto que la India y la China estaban bajo el imperio de ese elemento supremo e invariable —cada una de las dos a sus respectivas maneras tan distintas— resulta que podían experimentar tan sólo un movimiento pendular que representase una variación de su propia idiosincrasia y no, en modo alguno, una línea de sucesión horizontal de períodos a través de la historia. Y esto era así a pesar de todas las turbulencias, de todas las conquistas, de todas las influencias y de todos los cambios en su cultura. Se hallaban insertas en un proceso vertical, por así decirlo, en un proceso que realizaba de abajo hacia arriba una especie de estructuración cultural en diversos grados de profundidad. Y como resultado de esto se daba la actuación de la parte de abajo —que es la más fuerte en la vida—; y a consecuencia de ello se daba también arriba la tendencia de reforzamiento y la vigorización de los elementos próceres. Su destino consiste en el hecho de que la productividad de lo superior es absorbida por lo inferior; y al propio tiempo en el fenómeno paralelo de un encapsularse frente al exterior en la medida de lo posible.

Tanto en China como en India ocurre el fenómeno de que grandes culturas que fueron creadas por conquistadores y dominadores dinámicos tanto en lo espiritual como en sus expansiones geográficas dan lugar como resultado a grandes complejos que se miran a sí mismos hacia dentro; y cuyo pacifismo de autosalvación tenemos antes que leer e interpretar para explicarnos cómo su origen, cómo su nacimiento surge del estamento guerrero de jinetes y cómo también procede de éste la obra de su organización. Desde el punto de vista de la historia universal, China e India, a pesar de que su riqueza interna es tan grande que es apenas imaginable, han constituido una especie de trasfondos, de telones de fondo de la historia propiamente dicha que ha sido creada por las gentes señoriales, y que corre a través del mundo occidental.

Capítulo III

LAS CULTURAS SECUNDARIAS DE PRIMER GRADO: LAS CULTURAS DEL ASIA Y LAS CULTURAS MEDITERRÁNEAS ANTIGUAS

A. EL ASIA OCCIDENTAL Y LOS JUDÍOS

I. Generalidades

Sobre el trasfondo del Oriente, ha constituido el Occidente, desde las irrupciones de los pueblos jinetes, el campo de una lucha incesante de los pueblos, lucha a menudo grandiosa; y ha constituido asimismo el campo de una afirmación de los instintos de poder; o también, en el caso de sometimiento de un pueblo señorial, ha constituido el campo de un repudio de los impulsos dominadores en actitud radical de negación e incluso de destrucción de la vida. A tenor de esas características, el Occidente crea la sucesión de culturas en series, de las cuales ninguna de ellas tiene bastante en sí misma y para sí misma; y por eso tales culturas se dan en una situación de lucha, unas veces situadas unas al lado de otras, y otras veces estratificadas en superposición. Y así se desenvuelve la historia de Occidente en esa danza, cuyo final constituye lo que llamamos época presente.

Surgen culturas secundarias, que en conjunto no se dan en la forma de estructuraciones graduadas —en diversos escalones de profundidad espiritual— tal y como es característico en las culturas orientales; pues tal estructura en las culturas orientales representa el efecto de la superposición de las capas sociales de conquistadores sobre las indígenas y del mutuo entrelazamiento de la vida de ambas. Por el contrario, en Occidente, lo más que concede el nuevo estamento que ocupa el poder es generalmente una actitud de tolerancia, pero no un insertarse ni un adaptarse con buena voluntad en un proceso de absorción. Cierto que se toman y se admiten formas particulares de carácter civilizador, de cultura y de organización social, y a veces incluso formas religiosas que constituyen un enfoque total de la vida; pero todo ello tan sólo a manera de sillares o ladrillos o a manera de preformaciones de una construcción enteramente nueva, de una construcción cuya esencia en tanto que configuración cultural total no se ajusta a lo antiguo sino que más bien desemboca a la postre en algo nuevo por completo.

De esta suerte las cultura secundarias se posan sobre los viejos fondos en dos grandes capas. Una *primera capa,* que a su vez se divide en dos partes, a saber: el círculo de cultura del Asia occidental y el círculo de cultura mediterránea. Ambas descansan en última instancia sobre las culturas originarias de Egipto y Babilonia y sobre sus formaciones accesorias. El círculo de cultura del Asia occidental, que fue determinado en fin de cuentas sobre todo por la dominación de los persas, presenta como pueblo de más esencial importancia para la historia universal al judeo-israelita que apenas contaba con un millón y medio de almas. Ocurre que los persas, aunque actúen como dominadores, dejan subsistir la armazón de la vieja cultura de los pueblos sometidos, de suerte que ésta permanece viva durante todo el tiempo y sigue irradiando su influjo. Por el contrario, el círculo de culturas mediterráneas, representado sobre todo por los griegos y romanos, destruye las estructuras sociales e incluso culturales que encuentra. Así, tal cosa ocurrió en el Este, sometido a la acción griega, respecto del viejo complejo de las dos culturas originarias, y de la cultura egea, centrada en torno a Creta, que era la primera alta cultura del Mediterráneo. En cambio, ocurre al propio tiempo que ese círculo de cultura mediterránea aceptó de buen grado los influjos culturales que venían de Egipto y de Babilonia, recibidos bien de modo directo, o bien de modo indirecto. En el Occidente, el ascenso histórico de los romanos constituye una lucha incesante, ora con los pueblos originarios de Italia, ora con los etruscos procedentes del Este, ora con los sucesores cartagineses de los fenicios, ora con otros pueblos. El sentido del dominio, del mando y el sentido de la organización de éste, constituyen la esencia de la realidad histórica en que Roma crece ya desde un principio. Y la consecuencia fue un Imperio mundial que comprendía las dos mitades del Hemisferio occidental, la que abarca el Mediterráneo, y la oriental conquistada ya por los helenomacedonios. Este Imperio mundial constituyó el complejo que había de desarrollar y conducir al triunfo el producto final de estas primeras formaciones de las culturas secundarias de Occidente, a saber, el mundo cristiano antiguo. De modo muy característico el mundo cristiano antiguo se convirtió en la preformación cultural sobre la cual descansa el *segundo estrato* de las culturas secundarias occidentales, junto con elementos de diversa clase y en cantidad varia de todas las previas culturas occidentales, que fueron recibidos para ser incorporados a manera de piedras sillares. Este segundo estrato de las culturas occidentales secundarias es promovido por las migraciones germánicas y arábigas y por la entrada de los eslavos en la historia. De la lucha y de la coordinación entre esos factores se desarrolla en fin de cuentas el Occidente dominante.

El primer estrato o primera capa de estas culturas secundarias, considerado como una unidad, tiene por lo que respecta a Occidente su foco originario y decisivo en Grecia, la cual al ser vencida políticamente todavía conquista espiritualmente a Roma; por lo que respecta a la parte oriental, lo tiene en los israelitas. Grecia, en lo que se refiere a las tareas de dominación política del mundo, halló su complemento en los macedonios primero y después en la voluntad vigorosa y en la capacidad de organización de los romanos, aptitudes que éstos poseían en un grado incomparable. Y los judeo-israelitas fueron elevados a su misión universal por la corriente de un pueblo extraño, a saber, por los elementos de alcance universal que les suministraron los persas, este gran pueblo de la parte oriental del Asia Menor, de carácter dominador moldeado por la religión de Zoroastro.

II. Los judíos

En el Este había comenzado a formarse la historia, en virtud de la irrupción de los nómadas jinetes, ya con la caída de los hititas e hicsos; pero no había comenzado todavía la creación de cultura. Los hicsos fueron absorbidos en Egipto; los hititas, en cambio, fueron captados por así decirlo en las irradiaciones de la civilización babilónica; y después fueron en cierto modo hostigados y separados de las viejas sedes culturales de los dos valles, sobre todo por obra de Egipto, la gran potencia pacifista antes y después de controversias guerreras (batalla de Kadesch, 1294 a. c.), mediante la acción diplomática y mediante tratados. Los historiadores habrán de poner en claro cuáles fueron las circunstancias que determinaron que los asirios, pueblo semita montañés, de carácter guerrero, sanguinario y cruel —hasta donde llegan nuestras noticias— estableciendo aproximadamente en el mismo lugar que hoy ocupa Mosul, que habían aprendido el uso del caballo, al igual que las gentes de toda la región del Asia menor y del noroeste de África, en virtud de la irrupción hitita, entraran —después de un avance contra Babilonia, Mesopotamia y el norte de Siria—, allá entre 1380 y 1200, en un período que duró hasta fines del siglo IX a. C., en el cual, si bien no estuvieron en completa calma, sin embargo, ya no amenazaron el puente palestínico. A partir de entonces los asirios se ciernen sobre el norte de Palestina como una nube amenazadora, que había de descargarse en atroces corrientes de sangre y crueldad en el siglo VIII. Los asirios, con el éxito logrado en sus empresas de expansión territorial —con la conquista de Babilonia, aunque sólo fuese temporal; con la conquista de Egipto realizada en el siglo VII—, fueron quienes encarnaron por vez primera en modo limitado tendencias imperialistas en la parte este del Hemisferio occidental, territorios que una y otra vez se veían invadidos, pero que por las tendencias pacifistas de sus culturas originarias volvían de nuevo también una y otra vez a una situación de calma. Los asirios llegan incluso a irrumpir en el valle del Indo. Pero ya desde antes de su avance guerrero estaban demasiado fuertemente impregnados con elementos formales de la cultura babilónica, para que pudiesen llevar a cabo algo por esencia nuevo en el terreno de la cultura durante su dominación, que se prolongó unos ciento treinta años. Así vemos que dominan la vieja forma y la vieja manera de ser en los edificios construidos al estilo babilónico en sus capitales Assur y Nínive, situadas remontando el Tigris. Sardanápalo, que fue su príncipe más importante en la historia de la cultura, amontonó una gigantesca biblioteca a la manera que luego fue la alejandrina, de todas las obras babilónicas. Y es gracias al hallazgo de esta biblioteca en las excavaciones de Nínive como se ha podido llegar a conocer lo más importante de la gran cultura originaria imitada por Asiria.

Pero antes de que irrumpiesen los asirios y cumpliesen su característica misión cultural de tan dudoso carácter, se había producido para el puente palestínico una muy peculiar situación desde el 1150 aproximadamente al 850, o sea durante unos trescientos años. Este territorio, en lo que atañe a lo técnico y a lo espiritual, se hallaba sometido al influjo del tercer Imperio egipcio; y en virtud de su proximidad a las irradiaciones babilónicas, se hallaba inundado por los adelantos de esas viejas culturas, sobre todo por aquellos progresos trasmisibles y de modo especial por los logrados en materia de civilización. Pero al propio tiempo, el poder político de esas viejas culturas se retiró entonces de este territorio intermedio. Pues el tercer Imperio egipcio, que había necesitado ser expansivo contra los hititas, decayó desde 1150, primero en virtud de causas internas y más adelante también por causas exteriores. Y, así, ocurrió que nuevas inmigraciones pudieron desarrollar productos autónomos en el territorio de Palestina, tan pequeño y, sin embargo, de tanta importancia mundial. Los fenicios pudieron desarrollar sus ciudades y su cultura y extender hacia el Mediterráneo su acción y sus adelantos, sobre todo el mayor de ellos, que era la escritura a base del uso de consonantes. Los filisteos, que en cuanto a su sustancia étnica eran idénticos al pueblo que los griegos llamaron pelasgos, pudieron venir por el mar y después de infructuosos ataques a Egipto, pudieron apoderarse del sur de Palestina, que más tarde, en su totalidad, tomó de ellos su nombre. Los israelitas pudieron invadir desde el Sureste la región del Jordán, relativamente fértil, y conquistar Canaán, que era la tierra que habían imaginado como nadando en leche y en miel, en sus fantasías durante la peregrinación por el desierto.

Consiguieron establecerse en ese territorio y llevar a cabo en el mismo lo más esencial de su destino exterior, en rápidos acontecimientos durante el tiempo no largo que va más o menos desde el 1200 hasta el 586 (destrucción de Jerusalén), como sobre decoración llamativa, brillantemente iluminada por sus propios relatos. En este tiempo hubo peculiares constelaciones que sentaron las bases de su acción cultural, y sobre todo religiosa, de alcance universal y que desarrollaron la parte más importante de su influjo espiritual sobre el mundo.

¿Qué encontraron preexistente estos israelitas, y cómo eran ellos mismos? Desde la irrupción de los hititas, desde sus luchas con los babilonios primero y con los egipcios después, y desde los consiguientes intentos de organización y de división del Este, se había asentado una red de contactos culturales entre el Asia menor, Mesopotamia, Siria y Palestina, apoyándose sobre las anteriores irradiaciones de Babilonia primero y después de Egipto. Y todo lo hallamos embebido de aquellos elementos trasmisibles de civilización, que procedían de los dos mencionados centros de irradiación. Pero, en cambio, apenas hay ningún lugar en que estén destruidas las viejas bases agrícolas y matriarcales de estos países, todos los cuales habían sido partes de las zonas subglaciales de humedad primero y de fertilidad después en el preneolítico y en el neolítico. Y esas bases agrícolas y matriarcales no se habían destruido a pesar de la desecación poco a poco creciente. Dichas bases tampoco habían sido soterradas por la inmigración de pueblos nómadas ni habían sido transformadas en sentido patriarcal como lo habían sido las bases de las grandes zonas de aluvión de Egipto y Mesopotamia. Incluso allí donde habían irrumpido múltiples elementos indogermanos de carácter patriarcal, que indudablemente en su origen habían sido nómadas, cómo ocurrió en el norte, en el noroeste y en el oeste del Asia menor, resultaban, sin embargo, los rasgos matriarcales casi incólumes a través de las delgadas coberturas extrañas, en grandes extensiones de terreno. Precisamente tales rasgos han sido vistos y expuestos por primera vez como fisonomía fundamental del Mediterráneo y del Asia occidental, por geniales investigadores como Bachofen.

Lo mismo ocurre en Palestina. Esta tierra estuvo expuesta de modo inmediato a los continuados empujones que provenían de la Arabia, en desecación creciente. Y la cultura fenicia fue un producto mixto de esos elementos procedentes de Arabia con los elementos indígenas originarios. En la zona norte, principalmente en Siria, se había situado sobre los arameos un ancho estrato procedente también del Este; y los pueblos precedentes a los israelitas y que éstos encontraron allí, representaban ya seguramente en su conjunto unos productos de tales asentamientos superpuestos, los cuales por consiguiente habían dado ya lugar a una cultura de ciudades de no insignificante organización (Jericó), en el fértil valle del Jordán. A pesar de todo esto ocurre que esa Palestina se siente a sí misma entonces como una zona en la que flota una atmósfera peculiarmente cálida de carácter matriarcal. Como resultado de las irrupciones de los nómadas, de nómadas casi incultos, hallamos en todas partes la veneración a Baal, a quien se rinde culto representándolo a menudo en piedras; y quien constituye el dios del estado o local, austero en su primitiva naturaleza. Por lo demás, sin embargo, en todas partes predomina la vieja deidad de la tierra y de la fecundidad, que bastante más tarde es siempre representada como la Astarté con muchos pechos. Y hallamos las orgías simbólicas de la fecundidad desarrolladas como en ninguna otra parte, como rito que atrae también hacia sí al culto de Baal. Estas orgías simbólicas de la fecundidad en forma atenuada, junto al eunucado procedente también de fuentes orgiásticas, penetra toda la religión en los hieródulos. Se trata, pues, de una atmósfera que produce una impresión casi sofocante. Ésta es, pues, la atmósfera en la cual entran entonces los israelitas.

¿En qué se diferenciaban los israelitas de los otros pueblos beduinos que habían inmigrado antes o por otro lado en estas regiones y que en corto tiempo habían sido absorbidos por la fuerza de esta atmósfera francamente fascinante, habiéndose borrado por obra de ella en casi todos sus propios modos de ser? ¿Acaso lo que diferenciara a los israelitas fuese el hecho de que antes de entrar en la ruta de los beduinos, probablemente habían oscilado largo tiempo al este del Jordán, para acabar, en la última época, después de haber recibido fuertes influencias babilónicas, siendo un pueblo huésped de los egipcios y aprendiendo de éstos algunas cosas? ¿O bien mantuvieron en Egipto intacta y agudamente destacada su gran capacidad, sus grandes aptitudes, de suerte que, aun siendo sólo un pueblo beduino —es decir, un pueblo criador de camellos, de carneros y ovejas—, alguno de sus miembros llegó a alcanzar algún puesto decisivo en aquel refinado aparato burocrático egipcio que todo lo absorbía? La leyenda de José, conservada tan vivamente, no produce la impresión de que sea algo en rigor inventado en cuanto a su fondo. De seguro los judíos se destacaron profunda y eficazmente por encima de todos los demás pueblos beduinos, en virtud de una especial cualidad espiritual, innata o adquirida. Esta peculiar cualidad espiritual, en los momentos históricos decisivos, se elevó a una gran cantidad de genialidad personal, apenas creíble en la densidad de los talentos. Y esta genialidad se producía sobre el telón de fondo del carácter muy complejo, y difícilmente descifrable, del pueblo como totalidad. Se trata de una cualidad espiritual que este pueblo ha manifestado con claridad en todas partes, a través de los milenios, hasta hoy en día. Y de esa cualidad espiritual ofrece una variante típica la leyenda de José, la cual ha retornado siempre de nuevo en otras manifestaciones. Su especial capacidad de recepción de la cultura babilónica y de la egipcia constituye la primera manifestación de una muy importante receptividad que siempre ha conservado, manteniendo empero también siempre en última instancia la aptitud de no perder su íntimo y propio ser peculiar. En suma, capacidad de recepción, pero al propio tiempo un último no perderse a sí mismo.

Pero entonces al pueblo judío, antes de su entrada en la historia, después de su éxodo de Egipto, le tuvo que ocurrir un acontecimiento que le imprimió un sello especial, sello que se extiende también a lo sociológico, y lo caracterizó como muy diverso de todos los demás pueblos nómadas anteriores.

No sabemos lo que ocurrió en el llamado cruce del Mar Rojo, cuando los egipcios fueron tragados por las aguas. Pero en todo caso, lo que ocurriese hubo de constituir para la conciencia del pueblo algo prodigioso; hubo de constituir una salvación por un dios, que hasta entonces había sido extraño al pueblo, pero que fue invocado por éste en la necesidad. Y entonces el pueblo se consagró en cuerpo y alma a las demandas de ese dios; siendo indistinto que esto ocurriese en Kadesch cerca del Sinaí o en otro lugar. Surgió la Berith, es decir, la doble alianza: la alianza recíproca entre las estirpes para servir a este dios; y la alianza con este dios.[1] Este hecho, según el relato que de él contiene la Escritura, resulta algo tan vivo y algo que sigue actuando de manera tan eficaz, que no es posible que haya sido inventado más tarde. Pues bien, este hecho creó el israelismo, que entró en la "tierra de promisión", configurándola de modo diverso al de todos los anteriores pueblos nómadas, en virtud de la esencia peculiar de sus formas religiosas y sociales. Y, así, desde el primer día hubo de adoptar una especial relación con las fuerzas absorbentes y disolventes de Canaán y con su sofocante atmósfera matriarcal; relación que fue enteramente diversa de la que habían tenido los anteriores inmigrantes. Cualquiera que fuese lo que añadieran las muy posteriores redacciones sacerdotales de la Biblia, que asociaron el refrescamiento de la tradición a fines muy diversos de los de la mera restauración del conocimiento de los primeros acontecimientos, lo cierto es que en todo caso, este dios, aparecido en un zarzal, este dios extraño y pavoroso que se presenta ante el pueblo como una columna de fuego, no era para el pueblo después de este acontecimiento un dios como el que le había traído la gente que inmigró antes; no era un Baal que se encajase fácilmente en elementos extraños. Era lo contrario de un dios gentilicio, de un dios soportable; era un dios extraño, severo y celoso, con el cual se había concertado un contrato expreso, en el cual ese dios prometía a Canaán felicidad y buena vida a cambio de que se le sometiese a él, a su deidad terrible. Sin embargo, en muchas cosas recordaba un poder de la naturaleza concebido de manera primitiva, un poder cósmico de los meteoros. Según se ve desde el primer día, era un dios que en el caso de que el contrato no fuere guardado por los judíos, podía volvérseles de espalda y buscar a otro pueblo para hacerlo su elegido.

---

[1] Sigo aquí la interpretación de Max Weber, en su libro *Das antike Judentum,* publicado en los *Gesammelte Aufsatze zur Religionsoziologie,* t. III, p. 90. La interpretación de Eduard Meyer, en la *Geschichte des Altertums,* II, 2 (de los escritos póstumos, 1931), me parece que no hace del todo comprensible la peculiaridad religiosa de los israelitas.

Así, pues, el pueblo judío se nos presenta como un pueblo que tiene deseos y pretensiones de dominio, pero al mismo tiempo como un pueblo que por virtud de un contrato es súbdito de un dios extraño, lo cual hasta entonces no había ocurrido nunca en la historia. De esa manera entraron los israelitas en Canaán, y con ello entraron en su primera constelación sociológica de que tenemos noticia histórica.

Lo que ocurrió a continuación no constituye nada especial desde el punto de vista externo y, por lo demás, ha sido ya expuesto a menudo por la crítica de la Biblia; crítica que ha analizado los acontecimientos y los ha reconstruido de nuevo.[2] Los israelitas conquistaron y sometieron ante todo a los cananeos que vivían en las ciudades; se colocaron en una relación de tolerancia con los edomitas que habitaban en las estepas del Sur; y a todos los elementos que sometieron e incorporaron los convirtieron en pueblos clientes —Gerim— asignándoles sobre todo los oficios manuales y el comercio. De este modo se fue relajando la propia constitución de la estirpe. Por otra parte, no sabemos exactamente cómo se hallaba constituida en el momento de emprender la inmigración. Sin duda, más tarde, recibieron en confederación o se constituyeron en ella nuevas estirpes a las que pertenecían Judá y los levitas. Los israelitas constituidos antes en pueblo beduino unitario empezaron entonces con diferencias sociales. En la fértil región del norte de Palestina y en la cresta de las montañas al oeste del Jordán aparecieron labradores. En las ciudades conquistadas se formó una capa social de señores israelitas agrupados en linajes. Todo el terreno, que ciertamente en muchas partes era mezquino, lo lograron los criadores de ovejas y cabras, los cuales explotaban el árido Sur y el Este en un régimen de trashumancia. Estos criadores de ovejas y cabras, junto con criadores de camellos del Este, representaban la parte propiamente conservadora del pueblo, porque permanecían próximos en muchos respectos a los usos y costumbres de los antiguos nómadas. A menudo se habían reunido en grandes ligas a manera de hermandades que conservaban las tradiciones. De estas hermandades, la más importante estaba representada por la orden de los recabitas. Como sucedió siempre en los antiguos tiempos, los agricultores y los criadores de ganado se hallaron en seguida con que no estaban protegidos frente a la explotación llevada a cabo por el patriciado urbano y, finalmente, frente a la esclavitud por deudas. Por eso surgió una oposición social entre el campo y la ciudad, que condujo incluso a intentos de destrucción del mando coercitivo de la ciudad.

---

[2] Ciertamente hasta ahora esto ha sido interpretado desde el punto de vista sociológico tan sólo una vez, a saber, por Max Weber.

Pero todo el país se hallaba espiritualmente cubierto por una tradición, que iba desde el patriciado —el cual se hallaba ya algo relajado— hasta los criadores de ganado, que habían permanecido todavía en los usos de sus antepasados, cuyo centro de condensación de carácter conservador se hallaba en el Sur, cerca de los edomitas, especialmente en aquel sector del pueblo que más tarde actuó como tribu de Judá.

Los filisteos hicieron irrupción, hacia el año 1070 aproximadamente, menos de doscientos años después de la inmigración, y dominaron al país durante dos generaciones —con excepción de determinadas partes del mismo—. Entonces la atmósfera cananea ya descrita disolvió la primera forma religiosa tan peculiar del pueblo, que ya ciertamente se hallaba disuelta en muchas de sus partes; y absorbió dentro de sí a ese pueblo como había absorbido todos los anteriores. El dios del desierto, pensado como estando en su trono detrás de Kadesch, en el Sinaí, no era representado con imágenes en el nomadismo primitivo; era pensado como no apareado, como solitario y extraño dios de alianza, según lo ha puesto en claro luminosamente Max Weber. Y, por consiguiente, ese dios, que permanecía sin tener una mitología que se desarrollase alrededor de su figura, entró en asociación con los Baales locales, no sólo en las ciudades sino también en las regiones rurales. Sobre el monte Efraín en Silo, situado al oeste del Jordán, donde se encontraba la vieja Arca de la Alianza, en la cual Jehová posiblemente se hallaba ya presente desde los tiempos del éxodo bajo la figura de un fetiche de piedra, reinaban ahora dos seres mixtos alados, Cherubim, resguardando su figura que seguía todavía invisible. Pero, en cambio, en el campo había santuarios en que ese dios es Adea, representado bajo la figura de un toro, como un "becerro de oro". Era venerado en piedras y en figuras talladas. Y junto a él, todos los agricultores poseían sus ídolos domésticos tangibles, cuya veneración no está en contradicción con el culto a Jehová; como tampoco estaba en contradicción con dicho culto la veneración de los dioses de los astros y de la vegetación o de Astarté y de Moloch, que habían sido introducidos por los fenicios, ni la del Tamuz y del dios de la luna Sin, venidos de Mesopotamia, del último de los cuales procede el Sabbath. Junto con estas deidades, toda la orgiástica de la fecundidad agrícola penetró en los israelitas, de tal manera y hasta tal punto, que más tarde se encuentran testimonios de los hieródulos incluso en el culto a Jehová en el templo de Jerusalén.

Y este proceso de absorción no fue impedido ni obstaculizado tampoco por el alzamiento contra los filisteos y por la consiguiente unificación nacional, iniciada por Saúl desde el centro del país y concluida después de los conocidos incidentes del judío David, el cual procedía de la zona meridional ortodoxa. Israel-Judá se convirtió en un reino modesto que en muchos de sus rasgos había sido configurado según el modelo del Egipto y de Babilonia. Este reino tenía una corte y un harén, como ocurre en tiempos de Salomón, el más representativo de todos sus reyes, quien obligado por las circunstancias, poniendo a contribución el trabajo de operarios extranjeros, edificó el famoso templo en la ciudad de Jerusalén, situada en los montes hacia el Sur, la cual había sido erigida en capital por David. Ahora bien; fue un templo en el cual no sólo se rendía adoración a Jehová, sino en el que también eran veneradas las imágenes de otros dioses, y en parte mediante los actos del culto ya mencionados. A la prestación de trabajo en la edificación de este templo en calidad de prestación personal fueron obligadas no sólo las estirpes sometidas, sino que también fueron utilizados los pueblos israelítico-judíos confederados, antes libres, los cuales parece que entonces debieron transformarse en súbditos al estilo extranjero. En todo caso se trataba de un Estado de importancia; pues si no hubiese sido así, ¿cómo habría podido el rey pretender a la hija del gran monarca faraónico?

En este complejo social que tenía matices diferentes de los reinos circundantes y los de las zonas situadas a orillas del río, se desenvolvía una vida muy rica. Esta riqueza de vida se manifestó sobre todo en la literatura, de la cual poseemos epopeyas heroicas, y algunos fragmentos preciosos de canciones de amor y de epitalamios rurales, conservados en el *Cantar de los Cantares,* de Salomón. Así también floreció considerablemente el cultivo libre de la historia, de lo cual hallamos testimonios en pedazos insertos en el canon bíblico, así como las grandiosas descripciones de los mitos de la creación del mundo, del paraíso perdido, del diluvio, etcétera —mitos que vinieron desde el exterior—. También estaba lleno el país de cuentos y fábulas de los cuales hallamos restos en el canon del culto. Las obras de este pueblo, orientadas sin prejuicios hacia la vida, casi todas han llegado deformadas hasta nosotros o en estado fragmentario, es decir, con una retorsión de su significado, o bien en meros fragmentos; aunque el Antiguo Testamento constituya el libro más rico en contenido en toda la Tierra, que articula con un criterio unitario una formidable variedad de elementos.

Y, sin embargo, esta vida que suponemos polifacética y pródiga, quizá se habría agostado y hundido quedando de ella tan sólo algunos residuos relativamente exiguos, como sucedió con tantas otras culturas, de no haber sobrevenido una segunda constelación histórica para este pueblo. Esta segunda constelación histórica determinó súbitamente que detrás de las ocupaciones que ya se habían convertido en habituales en este pueblo creciese de nuevo próspero el fondo de su primera constelación, y que fuera absorbiendo más y más en su seno todos los otros elementos, y determinó que de ese modo surgiese su incomparable aportación a la cultura universal. Desde el siglo IX surgió la fortísima amenaza de Asiria. En el siglo VIII cayó el reino del Norte que se había hecho independiente; el reino del Sur, junto con Jerusalén, fue salvado una vez más, debido a una casualidad histórica. Y siguió su camino hasta 586, en que con la destrucción de su capital sagrada fue arruinado por la nueva Babilonia que entonces se había convertido en una potencia expansiva. La cautividad que los babilonios impusieron a los judíos, la cual vino después de la de los samaritanos del Norte, duró entonces hasta el año 539 —en que Ciro los libertó—, y, por lo tanto, se prolongó 48 años para los judíos, los cuales se habían convertido ya en un factor espiritual decisivo. Pero esta cautividad en ambos casos significó tan sólo una separación de aquellos sectores de las clases superiores que tenían una importancia política y espiritual; y no significó propiamente una cautividad para la masa del pueblo. Sin embargo, esto no impidió que la cautividad junto con el período precedente —que se extiende desde la existencia de la amenaza hasta el hecho del subyugamiento— representen los dos estadios que tuvieron que pasar los judíos para alcanzar su altura religiosa.

Todos los pueblos del puente palestínico sufrieron primero la amenaza y finalmente la trituración entre las dos piedras del molino, la del Norte y la del Sur, desde que se inició el período del movimiento imperialista de esta región del Este, iniciado por los asirios; y, en suma, desde que tanto Asiria como Babilonia, como también en un cierto grado Egipto, se convirtieron en potencias expansivas. A excepción de lo que ocurrió con los judeo-israelitas, este fenómeno no tuvo en ningún otro de los pueblos que lo padecieron más efecto que el de producir su decadencia; tan sólo en los israelitas produjo como consecuencia un crecimiento y desarrollo a lo largo de la situación de amenaza primero y de la situación de ruina después, desarrollo que había de conducirles a los primeros estadios de una potencia religiosa mundial de rango universalista.

Este desarrollo ascensional comienza con los profetas.

El culto de Jehová, que en sus comienzos había constituido propiamente un servicio de ofrendas o de sacrificios, a pesar de esto, había determinado en virtud de su peculiar carácter contractual la formación de una serie de rituales que ya no tenían el carácter de un culto de sacrificios; y, asimismo, había determinado la formación de un conjunto de "proclamas" o "revelaciones" de mandamientos, revelaciones de una ética de vecindad de carácter rural y todavía con algunos rasgos nomadistas. De esos mandamientos se dieron múltiples redacciones; y encontramos repetidas veces la médula de los mismos en la Biblia. Ahora bien, podemos decir ni más ni menos que estos varios decálogos se ahogaron en aquella ritualística de la vida, prescrita de modo igualmente severo, que, al igual que aquéllos, se derivó de la alianza con Dios. Mucho más que para los sacrificios, hacía falta una clase especial para la interpretación y vigilancia de esta ritualística de la vida. Y claro es que aquí esta clase especial tenía que poseer un carácter no mágico, y tenía que ser por entero diversa de la de los brahmanes indios, pues no tenía que ser especulativa, guardando con aquéllos tan sólo la analogía de ser la clase dedicada a proporcionar el conocimiento de lo necesario en el terreno religioso y del culto. Para esas funciones fueron empleados originariamente los gerim, esto es, los que descendían de una *gens* extranjera; y al desarrollarse se reunieron en el estamento sacerdotal de los levitas, en los guardianes oficiales de la ley de Jehová.

Pero la vida engendró otros productos. Desde la unión con las culturas matriarcales —y aun antes— había sujetos en trance, es decir, extáticos de diversa clase, a menudo extáticos alegres que producían una impresión pagana, que se presentaban en tropel, coronados, bailando, sobre todo en la época feliz y alegre de la monarquía. Pero, de acuerdo con el destino del pueblo, podían actuar cada vez más y más como coribantes plañideros, en cierto modo análogos a los hermanos disciplinantes. Eran a manera de iluminados que se hallaban en posesión de una visión mágica del porvenir, de la cual manaba su capacidad para los oráculos proféticos. Y si bien Elías —el primer gran profeta purificador de la religión de Jehová que anunció el desastre y que en alianza con los recabitas trató de salvar Samaria y el Norte sobre todo frente a las influencias corruptoras de los fenicios— había estado todavía junto a un estamento inferior de coribantes y no dejó nada más que la leyenda sobre su alta figura y su arrobamiento; en cambio, Amós dejó ya un testimonio escrito de su inspiración, con ocasión de la lucha contra las influencias del culto del Norte, que para él, por constituir la apostasía del culto a Jehová, representaba la ruina de Samaria e incluso de todos los israelitas. Tras él, todos los otros grandes profetas del desastre anunciaron la decadencia y la ruina, a menudo largo tiempo después de que ésta se produjese. Todos ellos la anunciaron con ímpetu brutal, primero para Israel, y después de la caída del Norte, para el reino del Sur. Y todos ellos fundaban su anuncio en el hecho de que el pueblo se había apartado de los deberes jurídicos contractuales para con Jehová, fijados en las antiguas tablas

Y se muestran extremosos y a la vez grandiosos en la pintura impresionante que hacen de los castigos reservados a la apostasía de la Berith. En cada uno de ellos el grado y el estilo de su pasión está matizado por notas personales y perfectamente delimitado con su carácter individual. En todo se muestran cada uno de ellos como grandes personalidades individuales. Constituyen las primeras grandes personalidades de la parte oriental del Hemisferio occidental que podemos conocer clara y plásticamente, pues el mundo de las palabras que supieron crear a su alrededor, nos da una imagen de su alma, que de ese modo podemos contemplar hasta hoy en día.

¿Cuál fue la causa de que estos hombres fueran quienes determinasen la importancia y la significación que el judaísmo alcanzó para la historia universal? ¿Cuál es la causa de que esos hombres fueran los primeros creadores de esa importancia y de esa significación? No fue ciertamente de ninguna manera por su teología. Pues todos ellos antes del exilio no predicaron un monoteísmo universalista, sino que predicaron el esplendor y la majestad de un Jehová israelita-judío, el cual "brama desde Sión" (Isaías). Su imperio es tan poderoso, que domina el mundo, sin que esto signifique que se afirme que no existen los otros dioses, a pesar de que se profieren maldiciones y burlas respecto del culto a los ídolos; y es así incluso todavía en el Deutero Isaías, es decir, el segundo Isaías de la época del exilio, que representa un considerable progreso. La teología de los profetas representa ciertamente un paso hacia la universalización de la significación religiosa de Jehová, pero todavía no constituye un paso decisivo. Tampoco la vuelta a la antigua ética de la vecindad, mandada por Jehová, constituye lo peculiarmente determinante. Según vimos ya, una ética tal la hubo también en el viejo Egipto. Lo que creó la acción universal del judaísmo, que ya no había de desaparecer jamás, fue más bien la especial matización de la conducta religiosa y moral respecto de Dios, que resulta de la mezcla de la *berith* o *alianza* con aquella ética.

Este dios del contrato exigía la humillación, la postración, el empequeñecerse, el arrojarse a las plantas de su Divinidad. Esto es así en los profetas, no en virtud de una interpretación superior del mundo y del cosmos, sino porque Dios estaba encolerizado; y resultaba que sólo postrándose ante Él en tal actitud estaría dispuesto, tras del inevitable desastre, a conducir al resto del pueblo de Israel a un nuevo reino Adviértase que ningún profeta trató en sus palabras de evitar la ruina como resultado de la cólera divina. Este nuevo reino es imaginado de maneras distintas. El pueblo que escucha a los profetas se lo imagina seguramente de un modo material como un reino mundial exterior que hay que crear. En cambio, los profetas mismos se lo imaginan sin duda más bien como un reino de paz, en el cual Dios, junto con su pueblo elegido, como pueblo espiritualmente dominador, reina sobre todos los países de la tierra.

Así, pues, se trata de una escatología. ¡Se trata de la representación de la era final del mundo! Pero, a pesar de esto con ello no se trató jamás de un volverse de espaldas a la vida. Se exigía únicamente una actitud de postración; y, en verdad, esto se demandaba de todo el pueblo. Por otra parte lo que se prometía no era la felicidad personal, sino la felicidad del conjunto de todas las estirpes de la confederación y más tarde de la humanidad. Por lo demás, estas dos ideas no surgieron sino hasta el exilio, como mensaje de salvación.

De cualquier manera que esto se aprecie, lo cierto es que fue proferido y presentado con una fuerza arrebatadora. El postulado fundamental de la fe, que se expresa como cumplimiento de los mandatos de este dios, es interiorizado con tal vigor, que dicho fenómeno ha seguido actuando continuamente en la historia —en tanto en cuanto ha sido presidida por esta influencia— como algo fundamental, como lo absoluto y no como algo surgido y desarrollado bajo determinadas condiciones concretas en este pueblo y para su destino.

Aquellos hombres que, inspirados inexorablemente por Dios, anunciaban el desastre impuesto por Él, debieron alcanzar una enorme significación de verdad, ya en su mismo tiempo y en el ambiente de su propio pueblo. Pues todas sus profecías del desastre, muchas de ellas pronunciadas con largo tiempo de anticipación, se cumplieron; e incluso las que contenían consejos de carácter político, como las de Isaías, quien pareció haber determinado la salvación de Jerusalén en su momento. A través de los profetas había hablado Dios palmariamente. Aquello que los profetas habían exigido debía producir los efectos más fuertes en el desarrollo religioso del país.

Los profetas, que encontraron sus devotos en todas las capas sociales, desde los pastores hasta los patricios inclusive, tuvieron sólo unos competidores oficiales, a saber, los eruditos escribas, los levitas, que externamente perseguían el mismo fin. La obra de éstos llegó cuando Samaria fue destruida y Jerusalén quedó directamente amenazada. Entonces, en el 621, treinta y dos años antes de la destrucción de la ciudad santa, los levitas y los sacerdotes forzaron al pueblo aterrorizado a que renunciase a sus alegres costumbres paganas, a todo culto a Baal, a todos los ídolos domésticos; y, asimismo, obligaron a que el culto a Jehová se concentrase bajo su dirección en el templo de Jerusalén. De aquí todos los acontecimientos que culminaron en el culto absoluto y vigoroso a Jehová, interpretado por los sacerdotes, y que están testimoniados en la primera reelaboración que de los materiales de la Biblia llevaron a cabo los sacerdotes, a saber, en el Deuteronomio. Con esto, el judaísmo quedó constituido con una importancia histórica universal, como se ha dicho certeramente. Ahora bien, en seguida fue aniquilado como Estado. Pero los que regresaron al hogar libertados después del cautiverio de Ciro fueron reunidos bajo la protección de los sacerdotes, a cuyas manos fue a parar de ese modo el cuasi Estado y el culto que estaba formado. Se originó un complejo que, con su templo, que tal vez fue erigido con el dinero de los judíos dispersos —frecuentemente eran ricos— que no regresaron, constituyó durante mucho tiempo una fundación casi artificial; y así siguió hasta los tiempos heroicos muy posteriores de los Macabeos, en que recibió por vez primera una inyección de savia viva.

Todo esto determinó una nueva situación, una constelación, de la cual nació renovado algo único e incomparable, en virtud de la forma también incomparable de los lazos religiosos y culturales. Nació un encapullamiento ritual y una encapsulación de tal tipo, que desde entonces, el judaísmo pudo andar a través de toda la historia —hasta hoy— como una unidad —que posteriormente devino extrageográfica y extraestatal—, y como el único pueblo antiguo. Al parecer como un pueblo indestructible; y, durante cierto tiempo, lleno de grandes esperanzas religiosas en una redención mesiánica del mundo. Cuando Nehemías junto con el sumo sacerdote Esdras pudo erigir de nuevo la autoridad del templo en Jerusalén (458-445), entonces impuso al pueblo este aparato ritual ortodoxo, mediante aquel sector de preceptos bíblicos que se conoce con el nombre de código de los sacerdotes. Se trata de la "Escritura", que más tarde Jesús de Nazareth hizo saltar, a saber, la parte esencial de la Tora, que han glosado los rabinos, sucesores de los levitas, a lo largo de todos los siglos. Esta parte esencial de la Tora, con algunos de sus preceptos reelaborados o redactados de nuevo, junto con una práctica ritual anexa a ella, práctica ritual fundada en las esperanzas del porvenir, de la Berith, se convirtió en la envoltura, resistente a todos los factores de descomsición y a todas las tendencias disolventes del judaísmo que siguió existiendo con o sin Jerusalén.

Desde entonces rigieron para todos los judíos estrictos, la prohibición de los matrimonios mixtos, determinados preceptos relativos a las comidas, los cuales debían significar sobre toda la extirpación de todas las reminiscencias orgiásticas (sangre) que se había dado en otro tiempo. De aquí el precepto relativo al rito del degüello. Por consiguiente, quedaba también prohibida toda comunidad de mesa con otros. Además, no sólo se impedía cualquier posible participación en cultos extraños, sino que también se ordenaba la práctica fanática del Sábado, como algo auténtico y puramente judío, y en consonancia con la época, sustrayéndose con todo ello al ritmo general de la vida y de las fiestas. Pero hay más todavía: se llegaba a evitar una plena inserción en el Estado, inserción que en los tiempos venideros habría de tener al propio tiempo carácter militar. De modo certero Max Weber ha subrayado agudamente este punto: en ningún ejército de ningún país se podía ya utilizar a un judío ligado por el deber del Sábado. Al propio tiempo, el judío, en virtud de este su vivir segregado de las formas generales, irritaba a las gentes que le rodeaban, las cuales llevaban otra forma de vida configurada de modo diverso. Ya en la Antigüedad hubo persecuciones contra los judíos, llevando con esto la delantera a las que después se produjeron en los tiempos cristianos.

Así, pues, se produjo el fenómeno de que se autoconstituyeron como un pueblo de huéspedes del mundo entero; con todas las amargas consecuencias que este fenómeno ha llevado consigo. Una vez, con ocasión de la disolución del mundo antiguo, hubo algunos connatos para una cierta extensión como religión universal del judaísmo. Hubo pueblos enteros que ingresaron en el judaísmo; y esto devino un cimiento importante del Islam. El pueblo judío consolidado en cuanto a su contenido religioso, por virtud de la nueva constelación, fue desarrollándose con sus propios recursos; y finalmente, a pesar de toda su encapsulación, fue completado en una dirección por el contorno, en tanto en cuanto en éste se habían desarrollado ideas religiosas universalistas, si bien no fue transformado en cuanto a su entraña más profunda. El pueblo judío se continuó desarrollando. Los profetas del exilio y del postexilio fueron profetas de la liberación y, en fin, de la salvación, en lugar de ser profetas del desastre. Pero dichos profetas no fueron solamente esto; además, esos profetas transformaron también al pueblo judío, abriendo camino a la trasmutación de la monolatría universal del Dios judío en un monoteísmo universal. Y ciertamente este monoteísmo universal era el que únicamente correspondía a la situación mundial de ese pueblo, que sólo puede ser aclarada de un modo efectivo teniendo en cuenta sus elementos anímico-espirituales. Los judíos, partiendo de esa misma situación en que se encontraban, es decir, partiendo de su destino de derrota, llevaron a cabo un segundo viraje ético-religioso, que históricamente tuvo consecuencias por lo menos tan decisivas como sus hazañas anteriores. Este viraje consistió en lo siguiente: que uno debe estar orgulloso de hallarse machacado y oprimido. Deutero Isaías, es decir, el segundo Isaías, es el gran profeta en este respecto. Para él, su pueblo es el "esclavo de Dios", es quien lleva a cuestas y soporta los dolores del mundo. Su pueblo los lleva a cuestas y los sufre para redimir con ello al mundo. El pueblo rescatará al mundo para conducirlo a un futuro reino de paz, en el cual el Dios enojado se habrá ya reconciliado. La idea del Redentor, la ética de la humanidad junto con toda la escala de las impresiones de la sublimidad de Dios hasta el sentimiento de la inanidad de la persona individual, se manifiestan aquí de nuevo, según vemos, como fruto de algo que es a la vez conciencia señorial y emoción casi servil de sometimiento bajo la cólera divina. Pero, además, el pueblo judío experimentó también un proceso de complementación. De lo cual hablaremos a continuación.

III. Los persas

Después de la lucha con los medos —que eran igualmente indogermánicos— los persas, parientes próximos de los hindúes, procedentes del Irán, adquirieron todo el este del Asia occidental, a través de los acontecimientos que son conocidos. A la destrucción del conglomerado médico, de corta vida (625-558), que había disuelto a la comunidad asiria, siguió primero la toma del poder por una rama occidental de la estirpe de Aqueménidas, asentada no muy lejos de Babilonia y Elam, cuyo representante es Ciro. Después sobrevino, para largo tiempo —doscientos treinta años— una organización estatal dominada por los persas orientales. De tal modo, todo el territorio que va desde el Indo al Helesponto, y desde el mar Caspio hasta el desierto de Libia, cayó, durante todo ese considerable período de tiempo, bajo la dominación de un pueblo, el cual, si bien tenía un alto nivel, había sido hasta entonces por entero extraño al espíritu de esa región. Y este pueblo permaneció indiferente, en lo que no importase directamente para el ejercicio de su autoridad, respecto de las formas, de las instituciones y de los usos del territorio de que se había apoderado. Ahora bien, se trataba de un pueblo que en modo alguno carecía de civilización. Pues desde hacía largo tiempo la ruta desde Babilonia y desde el Elam (zona de vieja cultura) hacia la India pasaba por el Irán; por lo tanto, había discurrido por su territorio habiéndole proporcionado aportaciones técnicas y espirituales de varia índole.

Se trataba acentuadamente de un pueblo jinete, bien que contase con grandes posesiones de ganado bovino; pero era más nómada que agricultor, por lo menos en el este de la altiplanicie, desde ahora bajaba vencedor. Sin embargo, había caído en parte bajo el dominio de sacerdotes magos o nigromantes. Los magos persas de Heródoto dieron a esta palabra una circulación mundial. Por lo demás, era un pueblo de auténtica naturaleza nómada, que sepultaba o exponía sus muertos en torres funerarias para su unión con el sol, si bien tuviese creencias en la inmortalidad y en la bienaventuranza (distintas de las de los judíos) que condicionaban una parte esencial de su actitud religiosa. Cierto que este pueblo poseía su orgiástica —característica también de la India— que era la orgiástica nómada de la reunión con los poderes superiores mediante la bebida del soma que transporta al éxtasis. Ahora bien, de estos poderes tenía una representación y sentía frente a ellos unos deberes que determinaban en este pueblo una peculiar sensibilidad. Tal especial sensibilidad caracteriza a este pueblo como algo distinto de todo lo que se había producido en las culturas originarias y como distinto también de la maraña cultural cuajada por obra del matriarcado en los demás territorios conquistados por los persas. Con respecto a esto no constituía una excepción la cultura judía, apenas vista por los persas.

Según lo expresan todos los relieves de las tumbas regias situadas arriba de los despeñaderos de su solar patrio, la jurisdicción persa se proyectaba con orgullosa superioridad guerrera sobre un amplio territorio, en una red bien estructurada de satrapías, utilizando en la medida conveniente la vieja burocracia. La distancia que guardaban como dominadores era para ellos algo tan obvio, que permitía a sus dominados que siguieran viviendo tranquilamente según sus propias costumbres. Se daba, pues, en cierto modo, como principio de gobierno, una estructuración vertical, que constituía una especie de *pendant* o de transcripción de la estructura de profundidad de tipo oriental. No hay que interpretar como un acto de humanidad o de predilección hacia los judíos el hecho de que Ciro pusiera en libertad inmediatamente la *élite* de judíos llevada hasta Babilonia; ni tampoco el hecho de que más tarde esa *élite* y la diáspora ortodoxa pudiese imponer a los judíos un código sacerdotal aprobado por el gran rey persa, bajo la subsistencia naturalmente de la soberanía persa. Esto no constituye un gesto de humanidad o de afecto, sino un acto típico de esta autoridad organizada en un sentido de tolerancia; constituye sencillamente la clara manifestación de una de las actitudes fundamentales de los persas en materia social y estatal.

Este pueblo señorial verdaderamente soberano tenía sus propias contiendas internas y sus insuficiencias con las que peleaban con pasión durante la época en que conquistó su imperio, usando ciertamente no sólo medios de fuerza sino también medios de lucha espiritual. En este su primer período histórico no produjo una literatura propia ni tampoco un gran arte que llevase impreso su sello. Los magníficos palacios de sus príncipes en Susa y en Persépolis con sus espléndidos relieves eran de sello asiriobabilónico y más tarde tal vez de sello griego. Pero los persas, durante ese período, tomaron el poder y dieron a luz una religión que cobró un influjo universal en la historia. Por muy oscura y de difícil esclarecimiento que sea la primera constelación del nacimiento de esta religión, por mucho que cueste reconstruirla y caracterizarla hipotéticamente, podemos decir que era, al igual que la judía, una religión de lucha y por consiguiente airada; era una religión del debate de los poderes del cosmos en que se estaba obligado a tomar partido.

Se tiene que partir de esta base para entender la hipótesis fundamental de esta religión e interpretar su carácter.[3] Sabemos de la lucha que estalló contra los magos después de la muerte de Cambises, el hijo de Ciro. Es sabido que esta lucha constituyó la lucha, la pelea de las estirpes y gentes orientales por su gran señor Darío, uno de los siete —de que nos habla Heródoto— que combatieron el magismo. Entonces, después de Ciro, Darío construyó el primer Imperio duradero, que se extendía también hacia la India y hacia el Oeste, más allá de los límites del Asia occidental. En su lápida funeraria y conmemorativa —legible con dificultad a causa de la altura de la roca— aparece por vez primera el nombre de Ahuramazda, el dios antimágico de la luz y del combate, que concedió a Darío la victoria, como él lo asegura enérgicamente. Este dios es representado en forma alada, mitad hombre, mitad pájaro. Su nombre aparece por vez primera en los monumentos de Darío al que después todos los príncipes de la misma estirpe invocan constantemente como al otorgador de la victoria. Es el dios de Zoroastro. Este dios en las viejas sentencias —que en gran parte emanan del mismo Zoroastro—, en los Gathas del Avesta, en la Biblia pérsica posterior, considera a los múltiples viejos dioses (Devs), que se habían tenido en común con la India, como representantes del mal; los considera como demonios. Demonio deriva de Dev, palabra que antes significaba dios. El nuevo dios, a fuer de auténtico nómada, no quiere para sí ningún sacrificio de animales, ni tampoco las consiguientes orgías de sangre. Este nuevo dios es una persona y al propio tiempo, sin embargo, representa un elemento general, al igual que sus poderes contrarios, es decir, que los Devs considerados como diablos o demonios. Este dios, anunciado por sus profetas, es el primer revolucionario que encontramos en la historia de las religiones: despoja de su poder a los dioses contrarios y los convierte en demonios.

---

[3] Enlazo aquí con Johannes Hertel, "Die Zeit Zoroasters, Indoiranische Quellen", Cuaderno I. Leipzig, 1924.

La más reciente interpretación, convincente en casi todos sus puntos, dice: Indiscutiblemente Zoroastro creó, mediante este dios, los fundamentos del parsismo. Zoroastro actuó como profeta de este dios, sufriendo por él, aunque protegido por el rey Hystaspes. Zoroastro comenzó su actuación eficaz bajo este rey Hystaspes, que era el padre de Darío, a pesar de lo que después habían de decir leyendas posteriores, que lo retrotraen algunos milenios. Esta profecía de tipo progresista, que ya no es puramente de carácter nomadista, bien pudo, en efecto, aparecer entonces, en virtud de las próximas influencias indias, en el este iránico de Persia; y bien pudo surgir de la oposición contra los magos, quienes después de la muerte de Ciro habían llegado al poder en la Persia occidental y en Media; y pudo convertirse en la religión del nuevo orden de cosas creado por el hijo de Hystaspes, que suprimió sangrientamente a los magos. Los persas siguieron celebrando siempre el día del asesinato de los magos como una fiesta popular.

Si se acepta esto, entonces partiendo de la situación que he relatado se comprende lo que apareció como religión persa general, llamada zoroástrica; y se comprende también la causa de la peculiar importancia que tuvo para la historia universal. Después de la avasalladora victoria de los aqueménidas del Este, los magos se inclinaron inmediatamente y se adaptaron a la nueva situación con un sentido de prudencia sacerdotal. Gracias a la grandiosa tolerancia de todos los príncipes persas ocurrió que los elementos antiguos, incluso los elementos mágicos, se insertaron otra vez en la nueva religión, por obra de la práctica. Esos elementos antiguos se hallaban en más estrecha correspondencia con la estructura sociológica del pueblo, es decir, sobre todo con el pueblo del territorio patrio situado más al Oeste, que se había convertido en agrícola.

La doctrina zoroástrica auténtica, a pesar de la abstracción y de la sutileza morales con que trata de lo Divino y de sus espíritus auxiliares (ángeles), como asimismo de los Devs convertidos en adversarios, sin embargo, en la pintura del paraíso para los buenos, para los que se salvan a través de los puentes de los jueces, no se muestra como algo sublimado, sino como algo palpable y asible. Para la vida de ultratumba, es decir, para la vida del más allá, se recibían bueyes, un caballo y diez yeguas de pastos. Y también a través de los elementos mágicos nuevamente adaptados comenzó otra vez la adoración de las fuerzas de la naturaleza, las cuales siguieron siempre teniendo una gran importancia; comenzó a introducirse otra vez la adoración del sol, de la luna, del agua, del viento y sobre todo del fuego; y asimismo se introdujo de nuevo la idea de profanaciones y de purificaciones junto con preceptos de tabú, que en parte tenían rasgos muy primitivos. Y, de tal suerte, surgió una religión sincrética, compuesta de elementos mágicos y zoroástricos, ambos sumergidos en un tercer elemento, a saber, en el legado indo-iránico, el cual constituía un pensamiento religioso-especulativo de carácter abstracto, que era el resultado de una especial aptitud y que era además, al propio tiempo, una herencia recibida de los jinetes nómadas. El Zeus de los magos —dice Heródoto— tiene como vestidura el cielo. El Ahuramazda de Zoroastro, quien, según expuse ya, es una persona, representa como principio universal al propio tiempo la luz, la claridad, lo bueno; lo cual ocurrió también con sus espíritus auxiliares. En el segundo gran período de la historia persa, el parsismo codificado en el Avesta (después del 226 de nuestra era) como religión nacional de elevado sentimiento, experimentó innumerables influencias, entre ellas algunas también de carácter helénico. Pero incluso anteriormente, si lo reconstruimos con los elementos de los antiguos gathas y con las narraciones de Heródoto y de otros griegos, quienes ciertamente habían visto tan sólo sus elementos mágicos y lo que acaso les había parecido aspecto abstracto y en cambio no habían considerado los ingredientes zoroástricos, veremos que tenía ya sobre todo dos peculiaridades, de las que paso a ocuparme ahora.

Esta concepción religiosa descansa sobre el pensamiento de la oposición del poder luminoso y bueno frente a su inseparable contradictor o adversario, el poder de las tinieblas y del mal. Estos poderes son gemelos y dejan a los espíritus que elijan entre ellos dos. Los Devs eligieron el poder tenebroso del mal. Los hombres se encuentran colocados ante igual elección. Constituye, pues, la primera religión fundamentalmente dualista. Pero concibe todavía en forma por completo cosmológica el mundo y sus fuerzas fundamentales, sus tensiones y sus alternativas. En lo cual se muestra similar al taoísmo.

Ahora bien, en las alternativas se muestra esta religión como combatiente, como luchadora. Si el hombre desea alcanzar su bienaventuranza, es decir, esa inmortalidad (que no es aquí la primera vez que aparece en el mito religioso como recompensa del buen comportamiento), debe luchar por esta bienaventuranza, debe alcanzarla combatiendo por ella. Y en esto radica precisamente la dimensión revolucionaria de esta religión. Se trata de una lucha que consiste en proteger con actividad los poderes cósmicos positivos, así como también el obrar ético, el cual es bosquejado sencillamente como buenas palabras, buenos pensamientos y cosas similares. El catecismo de la acción moral, sin duda muy eficaz en su generalidad y en la indeterminación de sus conceptos, constituye tan sólo la condensación de la participación en aquella última actitud que abarca en suma al universo entero, dentro de cuya actitud se debe obrar como luchador en pro de la luz y la claridad exterminando todas las encarnaciones de las tinieblas y de lo dañino, como son, por ejemplo, las serpientes, las hormigas y otros animales de este jaez. Hay que actuar de este modo si se quiere fortalecer, en la lucha universal de los espíritus, el poder de lo divino, de lo antiluciférico, lo cual se ve representado en máximo grado en el fuego y en el Sol.

Esta primera teodicea muestra todavía una formidable vinculación con la naturaleza. Su carácter fundamental de lucha se puede derivar de la primera constelación cultural de los persas; es decir, de la lucha llena de sentido moral que llevó a cabo el sector oriental de este pueblo contra el dominio sacerdotal de los magos. Se puede derivar también de la transformación de los viejos dioses en demonios. Y asimismo se puede derivar del estamento señorial de los persas, que se manifiestan como luchadores por la causa de Dios. Esta teodicea, mediante su moral y mediante su mitología, abstracta y ampliamente concebidas sobre Dios, los ángeles, los demonios y la esperanza en la beatitud, creó una atmósfera religiosa que tenía que producir irradiaciones universales. Y donde esta irradiación tenía que proyectarse más vigorosamente que en ninguna otra parte, era en el otro moralismo religioso también luchador que existía en aquel mundo y que se hallaba enteramente rodeado por el parsismo, a saber, en la doctrina judía. El parsismo, encastillado en su altura aristocrática, no pensó jamás en hacer prosélitos individuales o en llevar a cabo una misión. Pero el hecho de su influencia sobre los judíos —influjo que probablemente se hubo de producir desde mucho tiempo antes— lo muestran los escritos religiosos posteriores, los de Daniel, procedentes poco más o menos del año 200 a. c., los del Trito-Isaías, es decir, los del tercer Isaías, los del libro de los jubileos (que no se convirtió en tan oficial) y los de Enoc. Se trata de obras[4] en las cuales se reciben cada vez más los elementos persas hasta entonces extraños: aparece Dios rodeado de ángeles que actúan como auxiliares suyos contra los malos espíritus; y asimismo aparece la idea (que es característica del parsismo) de un día del juicio, de un día en que se manifestará el esplendor de Dios y de su reino de paz; y con tal idea se da en conexión la de un fin o terminación del mundo. Y entonces ya no se tratará del pueblo en conjunto, sino de los buenos y de los malos separados los unos de los otros. He aquí, pues, mucho tiempo antes del cristianismo, las ideas del cielo cristiano y del infierno cristiano. Mientras que el judaísmo anterior a los persas había tomado la idea (común a muchos pueblos) del día del juicio y la había convertido en el día del cumplimiento del destino de un pueblo y de la redención del mundo por el Mesías perteciente a este pueblo —con lo cual la vida del hombre adquiría por vez primera forma de historia universal—, en cambio aquí en la religión persa cada individuo es metido en esta lucha histórica del cosmos, en vista a un tiempo venidero de la liquidación o rendición final de cuentas. Y todo individuo con su decisión por el bien o por el mal en esta lucha es tanto sujeto como también objeto. Así, pues, en lo viejo se siente aletear ya la llama de lo nuevo.

No sólo el judaísmo sino también el parsismo, que obró como su fructificante, ambos aportaron, como algo nuevo y peculiar en la historia del Hemisferio occidental, el principio de la lucha inexorable, extendida también al campo espiritual. Tanto el judaísmo como el parsismo dimanaban aunque en diversa forma de las cualidades luchadoras de sus respectivos pueblos. La llamada del judaísmo, que cobra conciencia de sí mismo, es la llamada para la lucha de los creyentes ortodoxos contra los falsos creyentes, contra los heterodoxos. Ésta fue también, desde el principio, la llamada de Zoroastro. En el ámbito del desarrollo cultural de la historia resuena por vez primera un tono agudo y estridente. Y no es fortuito que esto ocurriese en el Hemisferio occidental. Antes por el contrario, es bien comprensible que sucediese allí; pues el hombre señorial que irrumpió en Occidente no entró a formar con los elementos preexistentes de una comunidad de vida estructurada verticalmente en pisos —al modo de las comunidades orientales—, sino que, por el contrario, a tenor de las condiciones de este hemisferio, perfiló su separación, y de tal guisa conservó su propia personalidad.

El hombre que entró en el Hemisferio occidental era infatigablemente expansivo, y cuando las circunstancias lo requirieron fue también infatigablemente expansivo en las supremas alturas de la fe. Y aunque esta actitud adoptase un signo inverso y se vistiera con el ropaje altamente espiritual de la profecía de humildad y de la profecía del Salvador, permaneció la misma en su esencia. Esta actitud contenía un combustible espiritual que, encendido y reelaborado por una gran personalidad, en una determinada constelación histórica, podía provocar y de hecho provocó una acción explosiva sin precedentes en el mundo occidental. Así, pues, a partir de entonces había en el terreno espiritual y religioso algo que ya no era tranquila inserción en los poderes de la vida ni tampoco redención contemplativa, sino que era lucha por la superación, que era, en suma, dinamismo.

[4] Eduard Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, t. II, pp. 95 ss., Gotha, 1925.

B. LAS CULTURAS MEDITERRÁNEAS ANTIGUAS

I. Generalidades

Si después de haber examinado los resultados que para la historia universal obtuvo el ámbito cultural del Asia occidental en su primer estadio secundario, especialmente los resultados religiosos, pasamos ahora al Occidente, tenemos que hacer dos observaciones. Por lo que respecta al espacio, esto es, al territorio, tenemos que observar lo siguiente: el escenario en el cual se desarrollan las primeras grandes culturas occidentales de segundo grado, primero en concurrencia con el Oriente y después sobrepujándolo, no es propiamente el continente europeo que había sido tan importante en los anales prehistóricos de la humanidad y tan decisivo para el Hemisferio occidental. Su escenario es el mar con sus orillas, penínsulas e islas. Y tan sólo al final de este período que vamos a estudiar —cuando también fueron afectadas las regiones del Este—, fue cuando el terreno continental de Europa se insertó de nuevo en la historia y en el desarrollo de la cultura de alto rango, si bien fuese sólo de un modo pasivo, alrededor de la vida mediterránea, es decir, teniendo como centro la cultura del Mediterráneo.

Por otra parte observamos lo siguiente: este círculo de cultura mediterránea, que tuvo su culminación en Grecia y en Roma, actúa como el día claro y luminoso, en el que se entra después de salir de un terrible destino, del peculiar destino que había encarnado a través de la historia universal en el Oriente —Oriente que por lo demás era algo magnífico—. Parece como si se saliera del hombre atormentado para llegar al hombre en sí mismo y hallarlo a salvo en un estado de seguridad. Esto constituye una impresión superficialmente correcta, en la que es preciso profundizar mucho más. En verdad se puede decir que se llega al campo propio del hombre, cuya suprema dimensión consiste en situarse libre por encima de su destino, pero teniendo a la vez el más profundo conocimiento sobre los abismos de la vida. Se llega al propio tiempo a aquel hombre, cuya actitud prometeica provoca por vez primera en la historia el hecho de que la cultura y la civilización humanas sufran la amenaza de sí mismas, es decir, la amenaza que procede de ellas. Y que ha visto al final la decadencia de la cultura y de la civilización desde dentro, y la inversión de todos los presagios culturales. Se llega a aquella cultura que pronunció el más maravilloso sí, la más maravillosa afirmación respecto del destino humano y que más tarde, entrando en el complejo de los problemas del Asia, pronunció el más maravilloso no, la más maravillosa negación. Se llega a aquella cultura que, a través de estas dos actitudes, ofreció el fundamento y la preformación para los estadios secundarios de segundo grado; y que, de tal suerte, ofreció también la problemática antinómica que hubo de predeterminar las dimensiones a la vez infinitamente ricas e infinitamente contradictorias de aquellos nuevos estratos culturales. Pues cada paso que habrá de dar después en esos nuevos estadios culturales se convertirá en una especie de discusión o confrontación positiva o negativa con la tradición, llena de antítesis, procedente de esta cultura.

El Mediterráneo se convierte, pues, en el gran escenario de este drama de la humanidad, que todavía no se había producido en ninguna otra parte. El Mediterráneo es el espacio alrededor del cual se realiza ese drama. Esto tiene dos causas o fundamentos. El empeoramiento del clima transformó el centro y el norte de Europa en un terreno que poco a poco se iba haciendo cada vez más frío, más húmedo y que se iba cubriendo de bosques. Recuérdese que en el centro y el norte de Europa había habido antes estepas todavía calientes y secas, en las cuales los pueblos indogermánicos de tipo jinete, provistos de caballos y conocedores de la agricultura, habían establecido la gran cultura de los menhires o megalítica, allá por la época del año 3000 al 2500. El mencionado cambio de clima aceró a sus habitantes y al propio tiempo determinó en ellos el impulso migratorio hacia el Sur y el Sureste, hacia las riberas y penínsulas del Mediterráneo, hacia las posibilidades más luminosas y más fáciles que éste ofrecía, y hacia la vida todavía semivagante que tras de ellas se podía encontrar. Ese empeoramiento de clima determinó que la cuenca del Mediterráneo fuese durante mucho tiempo la meta migratoria y el campo de desarrollo de las razas del Norte, las cuales ya en épocas anteriores habían ido adquiriendo su disciplina y sus altas cualidades características.

Ahora bien, el mismo Mediterráneo, desde la aparición de las dos grandes culturas originarias, había constituido ya el ámbito marítimo situado ante las puertas de ellas para recibir la irradiación de las mismas. Y así, muy tempranamente creció en sus riberas orientales y cerca de ellas la cultura egeo-cretense; y adosada a sus orillas, bajo el influjo indirecto de las altas culturas antiguas, creció la cultura troyana. Más tarde, cuando el Asia occidental se transformó en el teatro de sucesivas guerras y subyugaciones, entonces el Mediterráneo, que durante tanto tiempo había sido surcado comercialmente, se convirtió en el ámbito de la expansión colonizadora, no sólo para los fenicios que penetraron en el África del Norte, sino también para los etruscos que procedían de Lidia y que desembarcaron en el noroeste de Italia.

La confrontación y arreglo de los indogermanos procedentes del Norte con esas culturas, así como con su campo originario, es decir, con el este del Asia occidental, se llevó a cabo sobre el subsuelo de la primitiva capa matriarcal (la cual se alojó en el Mediterráneo, que constituía una parte del antiguo cinturón de humedad subglacial). Este fenómeno de confrontación de los indogermanos con las culturas preexistentes en el Mediterráneo, formó la historia externa de la Antigüedad grecorromana. Y determinó no sólo el marco sino también las condiciones para la producción de los resultados incomparables que creó en el mundo la cultura grecorromana.

La cultura griega se mostró como factor decisivo para esos resultados incomparables. Y fue decisivo en dos direcciones aparentemente opuestas, o que, por lo menos, presentan una doble actitud y figura, a saber: de una parte, en su primera dirección pagana, cuando la cultura griega dominaba el Mediterráneo; de otra parte, después, en su segunda dirección fuertemente amalgamada en lo espiritual, cuando desplazada hacia el Este dio forma a la potente transformación operada por el cristianismo. Los romanos poseían una propia fuerza cultural configurante, sobre todo de carácter plástico; y poseían ese propio impulso cultural, por mucho que los romanos hubiesen crecido a la sombra de la vida etrusca, y por mucho que cuando estuvieron maduros, hubiesen recibido de boca de los griegos las palabras vitales en lo espiritual. Desde el punto de vista de la historia universal, Roma ofrece una importancia cultural de primera línea en dos aspectos. De una parte, por haber creado un ámbito mundial unitario en el cual las obras de la Grecia pagana fueron conservadas para la posteridad. De otra parte también porque en ese ámbito creado por Roma, la mezcla operada más tarde entre el Oriente y el Occidente, es decir, la antigüedad cristiana, halló su campo de propagación y su forma organizadora definitiva. Asimismo fue Roma quien sentó las bases geográficas externas y los fundamentos culturales internos para las culturas secundarias de segundo grado, a saber, la cultura de Occidente, la del Islam, y la de Rusia fecundada por Bizancio. Con esto, Roma suministró además formas y fundamentos esenciales de las instituciones jurídicas y políticas que se han conservado hasta hoy. Esto constituye la segunda dirección en que su influencia tuvo un formidable alcance en la historia universal y constituye propiamente el rendimiento o producto clásico en Roma.

Si contemplamos desde esta perspectiva los puntos culminantes de los rendimientos culturales de la Antigüedad mediterránea, podemos dividir su historia en cinco períodos. Empieza con un período previo que va desde el año 3000 hasta el 1200 poco más o menos a. c.; en el que encontramos, en el Mediterráneo, culturas, incluso altas culturas, precisamente aquellas culturas trasplantadas desde el Oriente, si bien el conocimiento que tenemos de las mismas procede tan sólo de documentos mudos y no de la tradición viva escrita. Se trata de culturas en cuyas postrimerías aparece ya la invasión de los pueblos situados al norte de los Alpes, pero que entonces eran lo suficientemente fuertes frente a éstos para que su actitud y su manera de ser propios sobreviviesen en sus nuevos representantes y los configurasen.

Tras de esas culturas previas, sigue, desde 1100, primero la época de los egeos: después la dominación griega, que abarcó casi todo el Mediterráneo y sus dependencias, es decir, la gran época de la antigüedad griega pagana. Esta dominación griega quebró en sus fundamentos políticos poco tiempo antes del año 400, a consecuencia del fracaso sufrido por Atenas en el intento de dar una forma definitiva de organización a su hegemonía en el Mediterráneo.

La helenidad, la cual no quedó destruida por aquella quiebra, trasladó tres cuartos de siglo más tarde su centro de gravedad hacia el este del Asia occidental, en un proceso sumamente prodigioso, desde la conquista de dicha región por Alejandro. En este tercer período universal, la helenidad se convirtió en señora de las altas culturas allí establecidas. Pero, al mismo tiempo y en el Oeste, Roma va creciendo, largamente retardada, va formando y templando como duro acero sus instituciones y las va afirmando. Roma, poco tiempo después del año 300, realizó bajo su dominio la unidad de Italia; luego, a lo largo del siglo siguiente, lucha con Cartago, que era la mayor avanzada occidental del Este; e impone su poder no solamente sobre el Mediterráneo occidental sino también sobre algunas partes del continente africano y del europeo, anexionándose el norte de África, España y el sur de Francia.

Y desde 146 sigue muy rápidamente la reunión del Oeste y del Este, bajo la dominación romana. El cuarto gran período, que comienza con el sometimiento del helenismo, constituye la época del Imperio romano mundial. Esta época, con el derrumbamiento político definitivo de Grecia en el Este, inicia en seguida los primeros estadios de la segunda forma de la cultura griega que adquiere dimensiones de importancia para la historia universal. Esta segunda modalidad de la cultura griega representa una mezcolanza cada vez mayor con elementos religiosos orientales y la transformación del espíritu heleno. Mientras que en el Oeste todavía va ganando terreno la primera forma del espíritu griego y sienta las bases esenciales para la cultura del Imperio romano, en cambio en el Este, desde el comienzo de este cuarto período, va desarrollándose la forma esencial de lo que será más tarde la cultura cristiana antigua. Esta cultura cristiana antigua habrá al fin de transformarlo todo; y al conquistar por completo el círculo de vida romana aportará los resultados maravillosos y sumamente complicados que constituyen el quinto y último período.

He aquí, pues, el marco en el que se desarrolla la cultura mediterránea antigua.

Tratemos ahora de rellenarlo y de interpretar la obra cultural que se encuadra en ese marco. Esta obra cultural no tiene en la historia entera paralelo alguno, en cuanto a su formidable plenitud perfecta, a su rotunda hechura, y, al propio tiempo, en cuanto a su duplicidad antinómica y a su múltiple variedad.

II. La Grecia pagana

1. *Culturas anteriores. Inmigración. Territorio*

Las corrientes migratorias de los griegos partieron como estación de procedencia próxima de Iliria y de los territorios danubianos situados detrás. Los griegos, al igual que todos los demás pueblos norteños que se sentían impulsados a descender hacia el Mediterráneo, eran pueblos jinetes y peritos en la agricultura y estaban organizados en una constitución de tipo gentilicio y aristocrático. Tales eran sus características cuando aparecieron en el escenario mediterráneo; se asentaron alrededor del año 2000 en el terreno ocupado por los pelasgos, según la denominación que ellos aplicaron a los antiguos pueblos matriarcales preindogermánicos que habitaban la península. Ahora bien, según ya se ha expuesto, al mismo tiempo penetraron en el centro de aquella antigua alta cultura egeo-oriental. Dicha vieja cultura egeo-oriental tenía su centro principal en Creta, cerca de Egipto, y otro centro accesorio en Troya, que al parecer presentaba diversos matices culturales. Se comprende la enorme importancia y el desarrollo de esta cultura, teniendo en cuenta que dominaban sobre la zona de tránsito entre el Oriente, representante entonces de la cultura, y el Occidente, en situación bárbara; y la dominación de esta zona ha representado siempre en la historia un papel importante. El centro cretense se convirtió para los egeos que iban avanzando en la península y hacia el mar en una instancia decisiva.[5] Constituía un centro en el cual un pueblo, que había crecido poco por causa de las condiciones del aislamiento insular —de modo similar a lo ocurrido con los japoneses—, había logrado conquistar una especial posición ya desde la época del primer Imperio egipcio; a lo cual, evidentemente, había contribuido la serie de vinculaciones y alianzas constantes que lo hicieron prosperar, y también el hecho de su situación geográfica que ofrecía la posibilidad de actuar como intermediario para los egeos y el Occidente. Se trataba de una situación que claramente se fue convirtiendo al fin en una dominación marítima, que comprendía el mar y sus orillas. Esta dominación contaba con grandes puestos de mando en la isla madre, la cual constituyó durante un tiempo probablemente largo el punto central de un vigoroso imperio marítimo. En el centro de ésta encontrábase una zona señorial llena de riqueza. de lujo y de altas posibilidades culturales, sobre todo en el terreno plástico. Ahora bien, por mucho que varios de los productos plásticos, culturales y de otra índole de esta gran cultura egea se nos antojen como poseyendo refinados rasgos de sabor rococó, sin embargo, tales productos en su íntima esencia, y a pesar de su alto rango, no constituyen algo fundamentalmente diverso del primitivo fondo matriarcal del cual había emanado un día dicha cultura. Así, encontramos, como centro anímico-espiritual de esa cultura, diosas de la fecundidad en honor de las cuales se verificaban juegos cultuales, sobre todo una especie de corridas de toros, y también danzas rituales —al modo de lo que ocurre entre los primitivos—; y encontramos, asimismo, como elementos constitutivos de dicha cultura, la antiquísima adoración de piedras, de árboles y de animales.

---

[5] Una muy buena exposición es la de Gustave Glotz, *La civilisation Egéenne*, en la serie *L'Évolution de l'Humanité*, París, 1923.

Cuando aparecieron los primeros griegos, los cuales más tarde se denominaron a sí mismos egeos, y que en alguna manera habían establecido contacto con esta cultura, aportaron ya otras cualidades enteramente diversas, es decir, cualidades de tipo masculino. Al fortalecerse esos primeros griegos consiguieron, hacia el año 1600, trasladar el centro de dicha cultura a su península, después de haber destruido las principales sedes anteriores. Consiguieron llevar a cabo la formación de una dominación egea que desde entonces tuvo allí su centro de orientación, y cuyos restos hemos encontrado en las excavaciones de Micenas, Tirinto, Orcomene y otros lugares. Es posible que esta dominación micénico-egea haya constituido verdaderamente un gran imperio desde 1400 a 1200, con un poder organizador acaso de tipo oriental; imperio que hacia el año 1260 irrumpió hacia Egipto, el cual estaba ya debilitándose, y que, hacia la misma época, era ya lo suficientemente fuerte para proceder a la destrucción del segundo centro de la vieja cultura anterior, de lo cual quedó como testimonio en la memoria de las nuevas generaciones el recuerdo de la guerra de Troya.

A pesar de todo lo expuesto, esas gentes micénico-egeas que por vez primera establecieron una dominación griega en el Mediterráneo, fueron alimentadas y configuradas en lo cultural todavía por la cultura anterior; sea porque en virtud de su escasez numérica eran demasiado débiles para crear una autotransformación en lo espiritual, o sea también por otras causas. Los documentos que nos han quedado de su cultura reflejan las peculiares características de ésta en múltiples matices, sobre todo en el aspecto físico y en la expresión. También aparece en dichos documentos ya la forma fundamental de las viviendas y del arte de la construcción que habría de desarrollarse más tarde, es decir, aparece el *megaron* o palacio rectangular. Ahora bien, la médula y el contenido de la cultura, que se manifiestan siempre en el culto, así como también la técnica y el estilo, son de tipo enteramente egeo-cretense. La forma de organización de su vida era asimismo del tipo oriental, es decir, fundado sobre la no libertad de las masas, como lo demuestran la medida y la índole de sus edificios.

La cultura helénica que obtuvo un decisivo alcance en la historia universal, no comienza hasta la próxima época; es decir, a partir de las invasiones procedentes del Norte, las cuales son comprendidas bajo la denominación de inmigración dórica. Esta inmigración dórica disolvió no solamente la cultura anterior, sino también la primitiva, es decir, la organización social micénica, que constituía a la manera de una gran monarquía de tipo oriental; y entonces de momento se produjo el centro de partida histórico de la cultura propiamente griega. Se ha comparado muy a menudo, aunque también con gran volumen de error, este retroceso con lo ocurrido a la cultura romana en virtud de la invasión de los pueblos germánicos.

Este complejo griego permaneció recluido sobre sí mismo. Llevó a cabo su desarrollo ascendente en dos etapas, conquistando en ellas el espacio que necesitaba y configurando las formas de vida propia con las cuales cumplió su primera misión cultural universal.

La época que va de 1100 hasta 750 regaló a los griegos, probablemente con gran rapidez, todo el territorio de la primera cultura: Grecia, las islas del Egeo y la costa del Asia menor. En esta época, en la cual van disolviéndose las grandes configuraciones de la antigua cultura micénica, se organizaron los griegos en forma múltiple y disgregada constituyendo pequeños reinos, pequeños burgos, que rivalizaban entre sí, alrededor de cuyos centros de resistencia y de refugio estaban articulados más o menos estrechamente el patriarcado y los agricultores libres. Este fue el tipo que predominó en la península, donde los peligros del exterior no eran ni tan inminentes ni tan graves. O también, en otros casos, se agruparon en centros fortificados de tipo urbano, dentro de los cuales vivían el patriciado y todos los que no tenían que salir al campo; y ésta fue, probablemente, la forma ordinaria en la costa del Asia Menor, donde se estaba siempre en situación de alerta bajo la amenaza del Oriente. En todo caso, sólo hacia fines de este período se desarrolló lo que los griegos entendieron después, en épocas posteriores, como *polis,* esto es, como Estado; es decir, la "ciudad", que hubo de prolongarse a lo largo de toda su historia; la ciudad, como organización de la vida externa e interna, como estructura esencial de su desarrollo espiritual, como unión cultural no sólo de índole militar y política, sino como algo que abarca la totalidad de la existencia. Por otra parte, adviértase que esa ciudad típica en modo alguno se desarrolló en todas partes. Los espartanos siguieron viviendo siempre en aldeas *(kata kómen)* que se agrupaban alrededor de los campamentos militares de Esparta, siempre móviles, socialmente por entero separados de los primitivos pueblos que habían incorporado a su Estado y de todos los demás sometidos.

Pero desde que apareció la polis como forma típica de organización de la vida de los griegos, éstos adquirieron una existencia superior, con la cual fueron capaces, en la segunda etapa de su desarrollo, de llevar a cabo la conquista de territorios y la configuración de su propio ser. Esto es, sean cuales fueren las formas y las causas que determinaron la aparición de la polis, tanto si esto ocurrió en virtud de una consciente agrupación de la gente *(synoikismo),* o si ocurrió de modo diverso y por otros factores determinantes, que pudieron ser muy varios, sobre todo de carácter militar. Gracias a la constitución de la polis los griegos entran en una notable etapa de expansión y de desarrollo progresivo.

El impulso poblador de un pueblo joven y pletórico de energías, contribuyó seguramente mucho a esta su segunda expansión, lo mismo en cuanto a la forma de ella que en cuanto a su alcance. Estaban asentados en Grecia y en el Egeo, en territorios que, en verdad, constituían un escenario maravilloso, pero que de hecho contaban con una mínima extensión de terreno fértil. En todo el Ática había tan sólo un fragmento de 2 500 kilómetros cuadrados de terreno fértil.

El proceso que se verificó desde el año 750, a lo largo del siglo VII y aun más allá del año 600, consistente en la irradiación expansiva de Grecia y de las islas del Egeo hasta la dominación total de las orillas accesibles del Mediterráneo, adornándolas con ciudades helenas, no hubiera sido posible, ni cabría en modo alguno explicarlo, sin tener en cuenta los especiales caracteres y el papel asumidos por la polis. Las especiales cualidades, las modalidades y la extensión de esta nueva célula de vida que constituía la polis, determinaron en aquella época una expansión de tipo explosivo. He aquí cuál fue el resultado: ya hacia el año 600 los griegos estaban en concurrencia con los cartagineses, a quienes pertenecían las orillas del Ática occidental y el oeste de Sicilia, y en concurrencia también con los etruscos, que precisamente entonces actuaban con viveza en el noroeste y en el centro de Italia; pues bien, los griegos, en concurrencia con estos dos pueblos, que seguramente eran inferiores a ellos, por lo menos en lo marítimo, habían conseguido someter a su dominación casi todo el Mediterráneo, dominación que se proyectaba sobre un espacio cuya extensión era aproximadamente de un tercio o de la mitad del área de los Estados Unidos; por consiguiente, sobre un gran espacio, que era único en la Tierra en cuanto a excelencias de clima, en cuanto a estructura y en cuanto a belleza. En este espacio la metrópoli griega peninsular apareció como una mano en la cual se reunían todos los hilos de ese dominio.

Fuera cual fuere lo que los griegos hubiesen sido antes, lo cierto es que en aquella época se transformaron en un pueblo dominador de un tipo hasta entonces desconocido en la historia. Poseían la conciencia de su superioridad en una medida que en el pretérito sólo tiene comparación con la conciencia de la superioridad que los arios experimentaron después de haber conquistado la India. Dondequiera que los griegos se asentaban con sus colonias vivían prósperamente del comercio, de la exportación de productos agrarios y de otras materias primas, sacadas de tierra adentro, y de la importación de objetos industriales, que extraían de todas las estirpes indígenas (metecos, periecos) sometidas a la metrópoli. Así se desarrolla espléndidamente su comercio desde Heraclea y Trebisonda en el Ponto, hasta Marsella y Barcelona en el Oeste, hasta Cirene en el Sur, hasta Chipre en el Sureste, en la Italia del Sur hasta Cumas, alrededor de la Sicilia oriental, y desde Corcira hasta los territorios adriáticos; en suma, en todo ese Imperio que entonces les pertenecía por completo. Pero sin duda vivían casi todavía más del desarrollo de la producción realizada por las estirpes asentadas alrededor de sus colonias. Esto traía como consecuencia que el amontonamiento de riquezas en sus manos creciese tanto más cuanto mayor era la capacidad de producción de esos territorios situados alrededor de sus colonias. Por consiguiente, esta prosperidad alcanzó su máximo grado en la espléndida Magna Grecia y en Sicilia, que entonces era todavía fértil. Y es ciertamente en estos lugares donde encontramos los monumentos helénicos de mayor magnitud.

Este pueblo, que sea como fuere había logrado una singular posición, fundó, por vez primera en la historia, su propia existencia sobre una capa social de esclavos, como para subrayar el carácter de su impulso dominador, lo mismo en el campo de las conquistas que realizaba, que en el campo de la subyugación que imponía, como también de la brutalidad con que desarrollaba sus guerras, incluso las guerras intestinas. Los esclavos representaban un material humano convertido en cosa cuyo volumen fue ciertamente muy variable. Por lo que se refiere a la gran época de Atenas, se calcula que para una población de 100 000 habitantes —atenienses y metecos— había 150 000 esclavos. En otros lugares el número de los esclavos era acaso menor. Ahora bien, en todas partes representaban un piso social inferior, indispensable, perfectamente organizado, que se componía de hombres convertidos en cosas. Con excepción de Roma, que prosiguió esta institución, y con excepción también de los Estados norteamericanos del Sur durante el tiempo de la Guerra de Secesión, jamás la posición de un pueblo estuvo edificada hasta tal punto sobre un material humano convertido en pura cosa. Pues cuando existió la esclavitud entre los primitivos —y en donde hoy existe todavía a pesar de todos los acuerdos antiesclavistas—, esta situación no fue ni es un elemento estructural indispensable en la organización general de la vida. Tampoco en todo el Oriente encontramos algo parecido a esa institución de la esclavitud en Grecia y en Roma. Y este fundamento de la sociedad fue atacado en Grecia mientras ésta siguió siendo la vieja Grecia. No se sabe que fuera atacado por ninguno de los filósofos griegos clásicos, ni siquiera de los que pertenecieron a las épocas posteriores, ni aun por Aristóteles, que investigó todo lo social críticamente.

Tomando en consideración esa posición de señorío y de dominio tenemos que concluir que la antigua Grecia, como primer pueblo culto y civilizado en Ccidente, representa el contrapolo de los judíos, los cuales produjeron sus grandes relimientos para la historia universal desde una situación de quebranto e incluso de seidumbre. Sólo a la luz de este punto de vista podemos comprender el carácter peculiade los antiguos griegos. Entenderemos a los antiguos griegos sólo en la medida en q no olvidemos que esta aptitud dominadora constituía un elemento natural y obvio du propia vida. Lo mismo cuando esta dominación abarcó todo el Mediterráneo, que cndo más tarde tuvo su centro de gravedad en el Este. Los helenos siguieron siendo snpre así hasta que se derrumbaron desde el punto de vista político dominador y se tnsformaron de griegos en *graeculi*.

2. *Aptitudes y obras de los griegos*

Nos encontramos, pues, ante una base excepcional, así resulta tambi excepcionalmente admirable el pueblo; y constituye algo inaudito el contenido y forma de sus obras, que creó sobre aquella base.

Se trata de un pueblo que, aparte de su homogeneidad étnica y liüística, tenía una capacidad e incluso una desgana para renunciar a su dispersión, persión de la cual son manifestaciones ciertamente no casuales las formas agonales su organización. Pues bien, este pueblo se mantuvo agrupado casi solamente por vid de sus elementos religiosos; es decir, se mantuvo unido principalmente por su apación alrededor de los cultos de sus dioses principales. En la organización y reccimiento comunes de estos cultos veía la auténtica forma de asociación que le era acuada; forma que según eso llevó a cabo originariamente en las ligas de las anfiction. Se trata de un pueblo cuyo vínculo de unión más fuerte, por lo demás, está constitu por los usos y costumbres desarrollados en su polis, usos y costumbres que a su vez cstituyen cristalizaciones que giran alrededor de los elementos culturales de la vida. Pconsiguiente, resulta enteramente lógico que este pueblo considerase el primer establemiento de los juegos colectivos consagrados a su dios supremo, como fecha inicial de historia común, y que contase el transcurso del tiempo por la sucesión de dichos jos. Contaba el tiempo por olimpíadas. Por lo demás, este pueblo mantenía su cohen por su dominio sin competencia sobre aquel gran espacio, dominio que, si en lo lítico no era siempre fácil de afirmar, se mantuvo, en cambio, muy largo tiempo en lspiritual por el sentimiento de su superioridad frente a todos los demás pueblos, por lonciencia de sus propias aptitudes excepcionales frente a ellos.

Se trata de unas aptitudes, de unas dotes de la colectividad, en la cualdemás, están densamente sembradas las dotes de las grandes individualidades. Las gndes capacidades individuales se apoyan sobre las cualidades generales como ondcondensadas que las llevan a la culminación. Encontramos allí una envergadura extrdinaria del sentimiento, de la emoción. Esta vida emotiva va desde la afirmación anísima y universal de la existencia toda a través de todos los matices y tonalidades, ta la vuelta de espaldas a la vida y hasta la ascesis que se hizo ya visible desde anten el espectro de su actitud ante la vida. Esta envergadura del sentimiento equipó aleblo griego con la capacidad sin par de percibir la fragilidad y el problematismo de vida humana. Así, pues, Nietzsche tiene razón cuando atribuye a los griegos una fuamental corriente emotiva de tipo pesimista. Pero este pueblo estaba en condicione tender un puente sobre dicha corriente, puente sobre el cual se encuentra el sinnero casi inabarcable de las obras que creó. El maravilloso conjunto de sus obras lleva en su seno estas dos afirmaciones: primera, sería mejor no haber nacido; segundo, pero nada hay, sin embargo, más poderoso que el hombre. En el alma de este pueblo se hallaban reunidas de modo imponderable las posibilidades humanas de acometer todas las de la vida. Estas posibilidades fueron concebidas con una fantasía tal, cuya multiplicidad y plenitud sólo pueden ser comparadas con las de la cultura india; pero que, en oposición a éstas, son acompañadas por la capacidad de conjurar siempre las representaciones torturantes y opresoras en formas esclarecidas; por la capacidad de destacar en claras intuiciones evidentes las experiencias profundas, y de darles modos rigorosos y perfilados de expresión. Tan admirable como esta combinación lo es también, en máximo grado, la aptitud complementaria para una perfecta sobriedad de la visión, y para una acusada racionalidad. Y este pueblo, ciertamente, colocó más tarde al lado de sus héroes espirituales a un fundador racionalista de ciudades en forma de tablero de ajedrez. Y a todo esto hay que añadir riqueza de pasión y de sentimiento que constituyó a este pueblo en un instrumento universal de posibilidades humanas para la percepción de todo, desde lo más bravío a lo más tierno, y que con ello le ofreció la materia para sus dotes de creación. Era un pueblo especialmente agraciado por el destino como acaso no haya habido ningún otro.

Ahora tenemos que preguntarnos: ¿Cómo llegó el pueblo griego a desarrollar de tal modo esas dotes hasta el punto de llevar a cabo lo increíble, esto es, hasta ser el primero en la tierra que logró *descubrir al hombre*, partiendo de su propia aptitud señorial? Es decir, tenemos que preguntarnos cómo llegó a descubrir al hombre como medida de todas las cosas, según los mismos griegos decían. Con esto, los griegos se preguntaron por la ley interior del hombre, en una forma en que antes no había sucedido nunca, con una holgura, con una profundidad y con una naturalidad que siempre nos conmueve una y otra vez de nuevo. ¿Cómo llegó este pueblo a una actitud tal ante el destino, que, por vez primera en la historia, convirtió a los dioses en plenamente humanos, los emparentó de cerca con el hombre y los consideró compuestos de la misma materia y esencia, si bien con mayores fuerzas, aunque éstas no fuesen en modo alguno ilimitadas? Pues el hombre griego, por encima de los dioses y por encima de sí mismo, por encima del hombre que ha descubierto y de sus señores protectores, ve con plena libertad y franquía de reconocimiento algo todavía más alto, algo firmemente dado: Moira, Tyche, Ananke, esto es, lo que hoy llamamos destino —sin que la mayor parte de las veces saquemos ulteriores consecuencias de este concepto—. Tal concepto significaba, para el griego, que el individuo se hallaba inserto con su propia ley interior en una totalidad suprema que está por encima de todo y que reconocía como inalterable. El individuo se hallaba inserto en esa totalidad de una manera tal que quedaba excluida la pregunta acerca de si esto era justo. Se trata de aquella dimensión de la vieja Grecia que percibimos como algo infinitamente noble. Ya hemos visto cómo también en el Oriente el hombre se somete a una suprema magnitud impersonal de tipo parejo. Pero en el Oriente o bien se trata de influir sobre esta magnitud mediante procedimientos mágicos primitivos, como sucede en China, o bien, cual sucede en la India, se la considera como algo inmodificable, y entonces se hacen esfuerzos por escapar a sus imposiciones y a los dolores que de ella derivan, acudiendo a una determinada conducta —la segregación de la serie de los nacimientos—. Pero los helenos no serían propiamente helenos si no se hallasen situados a una altura (que apenas ha vuelto a conseguirse en la historia ulterior) frente al fardo impuesto por el destino, si no se atreviesen a mirarlo cara a cara sin el afán de encontrar un refugio. Si el destino o el hado te han sido adversos puedes quejarte. ¡Y de qué manera se quejan los héroes homéricos! ¡Y cómo se queja también el varón en todas las tragedias griegas! ¡Haciéndolo en una forma que no le es lícita entre nosotros! Mas porque tu suerte haya sido de esta o de aquella manera, el juzgar sobre si es justo o no, es una cuestión que no te compete.

Ya sé que esto constituye tan sólo la comprobación del centro espiritual del que mana la varia multiplicidad (casi inabarcable) de las actitudes concretas de los griegos. Entre éstas figuran el afán de inmortalidad y la ascesis junto a la voluntad de perecer tras la muerte y también junto a la plena dedicación mundanal a la vida. Pero hay que advertir, ciertamente, que incluso el afán de inmortalidad y la ascesis jamás se producen al modo oriental, esto es, no se producen enlazándose con la cuestión de la culpa y del pecado. Si queremos comprender la significación de la cultura de este pueblo en su primera forma, es conveniente que partamos de este centro.

El descubrimiento del hombre encajado en este marco constituye la base para comprender el sentido y el modo de las formas expresivas de la cultura griega. La cultura griega es metafisización de la forma, encarnación de lo divino en la forma. El hombre recibe su íntima ley configuradora sólo en tanto en cuanto deje resonar la ley general en la especial concreción que él representa, en tanto en cuanto la haga posible; tan sólo en tanto en cuanto se convierta en un símbolo representativo visible. Todo lo griego posee carácter simbólico en ese sentido. Lo mismo si se entiende este carácter simbólico de una manera originaria e indivisa y como realización sensible, visible o asible, de lo particular representativo en lo general supraordinario, es decir, clasificado allí —y de aquí la denominación de clásico—; lo mismo si se le entiende de esa manera, que si se concibe este carácter simbólico como una copia de un mundo trascendente al modo de Platón; o también si se le concibe fenómeno de emanación de una esfera suprema, como ocurrió más tarde en la última forma religiosofilosófica de la cultura griega, con Plotino. De tal suerte, todo cuanto ha producido la cultura griega tiene esa dimensión simbólica y es algo que en ese sentido aspira a ser absoluto y definitivo. El estado griego, la polis, se muestra como el intento de articulación de la comunidad y de su inserción en la totalidad cósmica, intento que sólo es considerado en tanto en cuanto se verifica en determinada forma. También es simbólica la arquitectura, la cual expresa esta articulación en los templos; asimismo, la plástica, que la manifiesta en las estatuas; asimismo, la reproducción de los acontecimientos espirituales y demás sucesos en la épica, en la lírica y en la tragedia. Esta dimensión simbólica imprime su sello y da forma a todo. Los hombres directores cobran esa dimensión simbólica que se refleja ante nosotros en aquel conocido busto de Pericles que no es solamente él, sino que representa, además, la altura política y espiritual de Atenas simbolizada en su persona. En consecuencia queda excluida una encarnación falsa; ésta queda condenada al ostracismo. Incluso el pensamiento griego, a pesar de su formidable desarrollo intelectual, después de haber eliminado el simbolismo mítico, cobra en su último período culminante otra especie de simbolismo que tiene un largo alcance para la sucesión de las épocas posteriores. Esto sucede en una de las horas más difíciles del destino.

Sólo de esta manera fue posible que este pueblo crease la forma clásica, que elevó la belleza corporal a expresiones de perfección cerrada y reposante sobre sí misma. No sólo en todo el Occidente, donde el influjo helénico perduró siempre, sino también temporalmente en otras zonas, incluso hasta China, se experimentó el influjo embelesador de la forma plástica definitiva creada por los griegos. A la reflexión posterior se le puede antojar que nosotros estemos ahora dispuestos al parecer a eliminar por vez primera este lenguaje de formas, como si se tratara de un vestido viejo; pero, sin embargo, incluso hoy, nos orientamos hacia lo griego, en la búsqueda de una forma general, simbólico-clásica, para la reproducción literaria de lo humano en el lenguaje. Y la arquitectónica espiritual del Hemisferio occidental, tanto la filosófica, como la religiosa —y dentro de ésta tanto la cristiana como la desligada de lo cristiano—, procede de Grecia. Así también, la riqueza de materiales del pensamiento occidental, que fue desarrollado en otros períodos de la historia, se ha encajado dentro de las formas creadas por los griegos. La matemática de los griegos —que para éstos representaba más que una interpretación racional de la existencia su íntima ley de armonía—, ha dominado la cultura occidental a través de los siglos. Han permanecido, asimismo, las categorías lógicas que estableció Aristóteles, el gran coleccionador del saber griego, para la captación y ordenación del mismo. Todo esto constituye manifestación del espíritu clásico griego, entendido en el sentido de configuración y dominio de lo particular, colocado en el lugar que le corresponde dentro de lo universal, es decir, de lo simbolizado en este sentido.

Sin embargo, por mucho que todo esto creado por los griegos posea un contenido de validez eterna, se engañaría uno si creyese que puesto que los griegos descubrieron en esa forma lo eternamente humano, lo que cada cual puede encontrar dentro de sí y hacerlo despertar con el auxilio de esas obras helenas, se esté en situación de poderlos imitar, como lo supusieron tantos intentos de reencarnar lo griego en Occidente. Y nos engañaríamos si supusiéramos que la manera de ser griega, a pesar de toda su proximidad, no es al mismo tiempo algo muy alejado y muy extraño respecto de nosotros. En efecto, el modo de ser griego era algo que de fijo resulta muy heterogéneo y dispar en relación con nosotros. Debe considerarse como un mal helenista quien no sepa cuán abandonado y cuán espiritualmente inadaptado se sentiría si lo colocasen en una plaza de mercado griego y se viese rodeado por los comportamientos, los discursos y el modo de ser de las gentes que la poblaban. Sin subrayar con exageración la falta de atmósfera de la familia actual en la vida griega, ni el amor de los efectos que como sustitución de aquélla lo penetraba todo desde tantos puntos de vista —y del cual casi todos los diálogos platónicos están empapados—, sin embargo, ambas cosas demuestran lo siguiente: que por mucho que nosotros hablemos de cultura masculina, de caballerosidad, de lucha y de otras varias cosas parecidas, la masculinidad de los griegos era mucho más radical que todo esto, y sólo puede encontrar un paralelo sobre otro plano en los arios de la India. Y era además mucho más exclusiva. Cierto que encontramos lo siguiente: una escala infinitamente amplia de recepción de la vida; un saber profundo sobre la belleza y los encantos físicos, también de la mujer de modo especial, así como naturalmente una insuperable capacidad para reproducir y representar la hermosura y la perfección femeninas; e incluso hallamos, para ciertas situaciones generales del destino, lo que podríamos llamar la penetración en la esencia de la problemática de la mujer. Pero por lo demás en los problemas últimos de la vida, no hallamos ningún puente que lleve hacia la mujer, ningún vínculo de unión con ella como un igual. La esencia de la cultura griega se forma los símbolos de la perfección sin tomar en cuenta una vinculación íntima con la mujer. Los griegos crean su cultura como la cultura de la elevación y de las fuerzas varoniles sin relación espiritual con la mujer. El varón para el varón; esto sería la calificación histórica correcta. Y no se podrá entender la esencia de la cultura griega sin tener en cuenta esto, en lo cual se encuentra profundamente enraizada. Y esto es lo que determina una última separación de la cultura griega frente al mundo actual, el cual se halla sostenido por los subfondos espirituales de la relación entre hombre y mujer. Y, así, resulta que entre la cultura griega y el mundo actual se da esta distancia inzanjable. Es una distancia inzanjable a pesar de toda la proximidad, de toda la perfecta naturalidad, de todo el espíritu clásico, de todos los descubrimientos y de todas las formas de lo más alto y de lo más profundo de que el hombre conoce, y de toda la sublimidad de la dimensión eterna de las obras de la cultura griega.

Después de las consideraciones que anteceden podremos ya preguntarnos: ¿Cómo verificó Grecia el proceso de ascensión a esa altura? ¿Cuál fue el marco y la estructura sociológica en que se encontró dicho proceso?

3. *El período homérico*

Como ya expuse, los griegos se introdujeron desde la invasión dórica en un mundo influido por el Oriente. Esa zona, si bien se encontraba entonces destruida en cuanto a su estructura social, sin embargo, representaba un alto exponente de cultura. En su paso hacia el Asia Menor, los griegos entablaron íntimo contacto con las culturas originarias. Se produjo una situación de cultura secundaria al parecer en virtud de cierto parentesco con la cultura de los israelitas, quienes constituían, asimismo, un pueblo de jinetes, que habían venido del Este al mismo tiempo. Los israelitas no llegaron a perecer a manos de los poderes espirituales extraños, después de un período lleno de peligros para su propia vida espiritual, tan sólo merced a una muy peculiar unión en la Berith, es decir, en el pacto o alianza y merced a su raro destino externo. Los griegos llegaron libres, sin las ataduras de un dios severo. Por consiguiente, aunque tuviesen también sus dioses y su magismo aislado proyectado sobre la vida, nada les impedía que se insertasen culturalmente en los elementos que encontraron dados como preexistentes allí, al igual de como les había ocurrido a sus predecesores los egeos. Sin embargo, al llegar en masas compactas —que fue así lo testimonia su pronta irradiación hacia el Asia Menor— no se limitaron sólo a proseguir rectilíneamente su existencia social y su vida, en la forma de la libertad rural, de la nobleza y de la monarquía (que coronaba este territorio), tal como encontramos en Homero la formación de la monarquía de burgos, como después en la formación de la ciudad, sino que hicieron más. Su propia vida espiritual al adoptar estas formas no se disolvió en una esencia extraña, no se disolvió en un modo de vida extranjero. Lo cual, naturalmente, no impidió que los griegos adoptasen los elementos técnicos civilizadores que recogieron de la situación del período anterior, situación anterior cuya estructura político-social y cuyo espíritu fueron disueltos por ella en la forma indicada. Asimismo recogieron toda la enorme abundancia del saber que procede de Oriente, que se había acumulado allí a lo largo de milenios. Claro está que tampoco fue posible que se sustrajesen al influjo del afinamiento de la conciencia que se había ido produciendo allí. La manera de ser de Príamo, en la *Ilíada*, aquella manera de ser refinada y distanciada que aparece con el máximo relieve en la famosa escena con Helena en el muro, permite percibir claramente la influencia de la madurez oriental. Se trata de un refinamiento civilizado de la conciencia y de una disciplina que ni siquiera podemos encontrar entre los aqueos. Piénsese en Aquiles y en la fiera lucha de los reyes y de los príncipes con ocasión de las ceremonias funerales de Patroclo.

Nos encontramos ante una cultura griega que disfruta de libertad y franquía en tales proporciones, que, sin perderse a sí misma, es capaz de asimilar en su alma la herencia espiritual vecina, acumulada a lo largo de milenios; es capaz no sólo de asimilarla sino también de reelaborarla por su propia cuenta. Esa Grecia de aquel tiempo es todavía joven; posee un alma no gastada; se halla oreada por fuerzas tempranas, por los poderes misteriosos de la naturaleza, por la vinculación originaria con ésta; tiene una conciencia del destino, que abarca tanto a las grandes individualidades, como a la comunidad natural, en la cual el griego se siente enteramente inserto como en una magnitud infinita no aclarada y de la cual todavía no se ha hecho cuestión.

La peculiar constelación histórico-sociológica de la primera época de la auténtica Grecia está constituida por la confrontación de esta alborada en el alma de un pueblo tan rico, y que disfrutando de libertad íntima se encuentra, no obstante, ligado en la forma dicha, con aquella claridad, altura y profundidad de la conciencia de la civilización más antigua de la tierra.

De esta primera constelación y época de la auténtica Grecia mana como de un contacto eléctrico permanente, y de una constante chispa, la maravilla de Homero, el nacimiento de la conciencia griega bajo la forma de un rico mito iluminado por entero, claramente configurado, que sale desde el piélago de la oscuridad a la luz del sol. El mito que los dioses regalan a los griegos en aquella peculiar mezcla de juventud y al propio tiempo de madurez masculina, en aquella mezcla de crecimiento y al propio tiempo de perfección rotunda y conclusa de la vida. Y con todo esto se produce la configuración originaria de la actitud griega ante el destino. Y en esa actitud hallamos a la vez su hecho primario, a saber: el descubrimiento del hombre levantado en la claridad de la conciencia y, sin embargo, como pura naturaleza. ¡Como pura naturaleza! Es decir, entendido en esta combinación, que no rompe a pesar de la iluminación de la conciencia la inserción del hombre ni sus dioses propios en un destino natural que todo lo abarca. El hombre se halla libre, formado según su propia ley y obrando según ella; pero, sin embargo, siempre bajo el conjuro del hado. De tal suerte aparece como un hombre señorial, con el sentido trágico que corresponde a su carácter de tal. Esta es la interpretación que se impone desde el punto de vista sociológico.

En la poesía de Homero y en su mundo se descubre al hombre como aristocrático o, mejor dicho, se descubre lo aristocrático en el hombre. Y en tanto que este pueblo señorial por antonomasia realiza esta gesta, en tanto que pone en el mundo su primer símbolo, su símbolo humano en la forma de un espíritu aristocrático íntimamente concebido, consolida por completo al propio tiempo, pero siempre según su propia esencia clásica, esta concepción del hombre en su libertad y vinculación; cristaliza duraderamente esta concepción en la forma cerrada y rotunda en que la hallamos primero. En todo griego, tanto en los nobles de nacimiento como en los demás, se dibuja desde entonces siempre esta medida, la medida del hombre heroico en su máxima forma. Y, así, al período homérico sucedió la época de los mitos heroicos y de la poesía heroica. Y nunca conoció Grecia otra medida del valor mientras su cuerpo de vida señorial no fue quebrantado.

Debemos tener en cuenta un segundo elemento, que está en relación con el descubrimiento del hombre y con el descubrimiento del mundo de dioses vecino de lo humano. Se trata de las figuras, sobrehumanas y humanas a la vez, con que se llena la naturaleza. Surge la riqueza del mito griego, que todo lo abarca. Esta riqueza mítica, impulsada por la gran fantasía de los griegos, puebla el mundo con figuras divinas y semidivinas de caracteres humanos y con sus respectivos destinos. No se trata solamente de los grandes poderes que circunscriben la vida, el sol, la luna y los astros, transformados en figuras humanas y dotados de una fuerza de actuación humana, lo cual lo había imaginado ya la primitiva fantasía, bien que en representaciones todavía mágico-cosmogónicas, sobre todo en los actos sobrenaturales de desdoblamiento, de creación, de unión y de reproducción. No, no se trata solamente de esto; además, en todas y cada una de las partes del mundo en que vivimos, en cada monte, en cada fuente, en cada pradera, se derrama esa plenitud mítica; y todos los lugares son poblados con esos seres divinos de características análogas a las del hombre. Se trata de una transformación de la naturaleza en un segundo mundo que, en última instancia, es igual al humano, y que en todo caso le está muy próximo y se halla emparentado con éste. Se trata, en suma, de lo mismo que ya había ocurrido con el mundo de los dioses propiamente dichos, quienes al principio se originaron de una especie de vivificación de la naturaleza, de sus grandes fuerzas y fenómenos.

De ese modo, para Grecia, el mito se convirtió en una forma de concepción e interpretación general del mundo emparentado con la concepción mágica, procedente de ésta, pero transformándola y sustituyéndola profundamente. Esta concepción del mundo tiene la característica de interpretar a sus figuras considerándolas como verdaderas y de ponderar en la totalidad su contenido de verdad, a tenor de su viviente plasticidad, y de su autenticidad, por así decirlo. Este contenido de verdad no es verificado en modo alguno mediante el contraste con medidas o formas intelectuales. No importan los principios de la identidad y la causalidad. Zeus es un dios y, sin embargo, al propio tiempo es dios en múltiples y diversas formas y funciones que existen independientemente. Y así, ocurre también con los otros. Hasta muy entrada la época de apogeo de la helenidad, las leyes físicas son indiferentes para esta concepción del mundo. En todo tiempo se da la posibilidad de *parousía* de los dioses, es decir, su repentina aparición corporal. Existe el hecho de transformarse en algo divino. Todavía Sófocles da de comer en su propia casa a un dios. El mismo Sófocles es después elevado a algo divino, de suerte que se le puede erigir un altar. Pero es más, incluso César, quien contemplado desde el punto de vista de la primera Grecia constituye un sucesor espiritual tardío en un período de verdad racionalista, pone el máximo empeño en que él desciende corporalmente de Venus.

El mito griego constituye, por consiguiente, un terreno meta-intelectual de máxima verdad y realidad.[6] Ahora bien, a pesar de su máxima verdad, constituye algo que continuamente puede ser creado de nuevo, transformado y completado. Ninguno de los mitos griegos llegó a ser algo canónico en el sentido de los dogmas cristianos. Así como los griegos podían decir —lo cual se nos antoja a nosotros bien peregrino— que Homero y más tarde Hesíodo les habían creado sus dioses, los cuales, sin embargo existían, así Esquilo, Sófocles y, en suma, cualquiera que diese a luz una nueva figura mítica representativa de una verdad, podía seguir creando en el campo del mito. Y de esa guisa, la riqueza de fantasía y de vivencias de este pueblo podía acrecentarse continuamente con nuevas figuras e insertarse siempre en su vida. Nunca se planteaba la pregunta respecto de si lo nuevo coincidía con lo anterior, de si era correcto en un sentido racional, sino tan sólo la cuestión de si era verdadero en su más profundo sentido. Decidía el carácter simbólico, el cual determinaba que hubiese junto a la realidad concebida de modo intelectual otra realidad mítica de igual valor.

---

[6] El estudio más profundo sobre este tema es el de Jacob Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, t. I.

El secreto decisivo de Grecia para la forma interior de vida, consiste en este segundo ser que abraza la totalidad del mundo y que lo produce en reflejos que crean formas y figuras simbólicas. Grecia entró en la historia revestida de todo ese ropaje simbólico.

4. *Período intermedio*

Esta Grecia había llevado a cabo su primera obra y su primera configuración ya en la época que va desde 1100 hasta 750. Pues bien, esta Grecia, con su expansión sobre todo el Mediterráneo, en aquel período, en que ribeteó todas las orillas de éste con sus ciudades, comenzó el desarrollo de una época muy compleja en lo cultural, que recibe el influjo de múltiples factores nuevos. Esta nueva época constituye el tiempo de transición hacia el período clásico que se inició con las guerras contra los persas y los cartagineses. A ese período clásico podríamos llamarlo el momento clásico dentro de la época clásica. Vamos a examinar, pues, ahora aquel período intermedio, que es en verdad algo más que esto en cuanto a su importancia interna.

Al comienzo de este período, la polis se transformó en una especie de asociación cultural. Durante la época de Homero, cada ciudad se mantenía constituyendo casi una especie de espacio cerrado, lo mismo si estaba fortificada como si no lo estaba, hallándose regida por un gobierno y una administración, y sobre todo bajo el influjo de un tono social aristocrático —piénsese, por ejemplo, en la ciudad de los feacios de la *Odisea*—. En cambio, ahora, en este nuevo período, el círculo de vida que constituía la ciudad entra al servicio de una deidad y bajo la protección de la misma. Y con esto, entra bajo el influjo de la configuración y estructuración religiosa (cultural) de esa deidad; y, de tal suerte, se enfoca hacia el servicio de las funciones de ese círculo de vida que van desarrollándose en una viva floración progresiva. Surgen aquellas costumbres que constituyen los vínculos más fuertes de integración y de conexión del mundo griego; de aquellas costumbres que configuran la vida del individuo —del varón, que es el que viene en cuestión para los griegos— insertándola principalmente en la comunidad, mucho más que en el hogar (mientras que en la época de Homero, el hogar tenía aún sin duda mayor importancia). Estas costumbres dirigen la vida del griego, que está llamado a ser pleno ciudadano, desde el gimnasio, por la edad de los efebos, hacia las actividades de la comunidad; actividades que se desarrollaban en el ágora y alrededor de ella y como centro de acción que absorbe casi toda la vida. Sostenidos por las aportaciones de los ricos, de los patricios que tenían que tomar a su cargo la vida de la ciudad, aparecen entonces los festivales dedicados a los dioses, los juegos gimnásticos y también las representaciones mímicas en unión con las grandes asociaciones culturales de las fiestas olímpicas, de las ístmicas y de otras análogas. Y, así, ocurre que los juegos gimnásticos ante un dios común se convierten entonces en uno de los más vigorosos vínculos del mundo griego. Con esto el hombre griego histórico adquiere su sello peculiar. Este sello peculiar radica en que el hombre griego no es en primer término un padre de familia, ni tampoco un profesional especializado, sino que durante casi todo el día es un servidor de las necesidades vivas de la comunidad. Y de esta guisa, podemos decir que constituye lo contrario de un individualista, a saber, un camarada o compañero. Y esto representa algo fundamental. Pues independientemente de que este carácter pueda tener una de sus raíces históricas en la unión de la antigua *gens*, que perdurase en este período, lo cierto es que dicho carácter constituye algo nuevo como forma de existencia que influye sobre la vida entera en las grandes comunidades políticas. Constituye algo que en términos al mismo tiempo de libertad y de vinculación, con entrelazamientos religiosos, coloca al griego bajo aquello que él llama *Nomos agrafos,* a saber, la ley no escrita de sí mismo y al propio tiempo de la polis. Y la polis constituye no sólo la patria política, sino una comunidad que tácitamente determina para cada uno los pasos que debe dar.

Con esto resulta que quedan excluidos como factores determinantes dos elementos de estructuración social, que, o bien unidos o bien separados, habían regido y configurado todas las culturas anteriores, a saber, una burocracia gobernante y administradora y un estamento sacerdotal que por su propio poder dominaba la vida desde arriba. Y quedan excluidos de una vez para siempre en el mundo helénico, y aun podríamos decir, teniendo en cuenta que más tarde Roma sigue en este mismo orden aunque con otros matices, que quedan excluidos para todo el círculo de la cultura mediterránea antigua. Estos dos factores, burocracia y sacerdotes, habían regido y formado las anteriores culturas; así, por ejemplo, en las culturas originarias hallamos el estamento letrado perito en la magia; en China, hallamos el mandarinato; en la India, dentro del marco de las castas, unos brahmanes actuantes que reemplazaban el papel de una burocracia; y en fin de cuentas recordemos el pueblo judío, llevado a su última forma por la acción de su estamento sacerdotal.

Sin duda, el espacio que constituyó el ámbito de vida de los helenos —y más tarde de los romanos, que fueron sus sucesores en todas esas cosas—, contribuyó mucho al fenómeno que estamos estudiando. Me refiero al mar, que constituyó en cierto modo un factor natural organizador de configuraciones sociales. Para una gran configuración de la vida surgida en ese ámbito mediterráneo y por obra del mismo, resultaba fácil esta ordenación anti-burocrática y anti-hierática de gobierno y de auto-administración de la vida, pues los centros rectores de todo agrupados a su alrededor, las ciudades, eran y seguían siendo siempre entidades abarcables visiblemente y gobernables por contacto personal. Pero siempre lo decisivo era aquel principio que dominaba todas las costumbres rectoras de la vida y también todas las costumbres políticas, a saber: el principio de la inserción del individuo en el todo social, en calidad de miembro del mismo, de compañero o camarada; con más o con menos derechos, pero en definitiva siempre como un miembro de ese todo; el principio de que la existencia privada quedaba absorbida en las actividades públicas de la autoadministración sea cual fuere la forma de gobierno de que se tratase, pues ésta no determinaba en tal respecto ninguna diferencia esencial.

Se puede decir que esto fue la causa decisiva —la única causa decisiva— que impidió la formación de un estamento sacerdotal que ejerciese una influencia dominante, y el nacimiento de una burocracia.

Con seguridad no se trata del origen de eso que nosotros llamamos libertad espiritual. Pues una tal libertad espiritual, como libertad contemplativa, existió también en gran volumen en la India y en la China bajo la forma de especulación filosófica. Pero, en cambio, sin duda, podemos decir que se trata del nacimiento de lo que llamamos libertad política. La libertad política, como representación que domina activamente la vida, no la hallamos sino hasta este período de Grecia; y vino al mundo por vez primera a través de la polis griega y de su sucesora la *urbs* romana. En todo caso, esa libertad representa una parte considerable de aquel matiz de la libertad espiritual, de la cual nos sentimos herederos desde los tiempos griegos.

Ahora bien, mientras la célula vital del mundo griego lleva a cabo esta obra, esta realización de importancia universal, al propio tiempo se verifica, en su mismo seno, y en la matización de su actividad, una importante transformación; la transformación que se designa como la agregación de lo dionisiaco a lo homérico-apolíneo, lo cual determina que tan sólo entonces llegue el espíritu griego plenario a cobrar su cabal manifestación.

No se trata de una transformación apacible. Esta transformación es descrita como la expansión repentina de los cultos orgiásticos, que se supone que irrumpieron desde la Tracia, la cual se hallaba todavía en situación bárbara. Mujeres poseídas, al impulso de una manía santa, se apresuran a través de los bosques y de las montañas. Animadas de un éxtasis salvaje, anhelan la unión con la divinidad. Se produce un caer fuera de sí mismo, un enajenarse, y un aparente perderse a sí mismo, que modifican el carácter masculino, firme y sólido de los griegos, bajo el signo de ser arrebatados por un nuevo dios, que no figuraba entre los dioses homéricos, esto es, por Dionisos y su casta.

¿Qué es lo que ocurre? —Pues que el pueblo griego vive y experimenta entonces, primero en su centro de vida fundamental, en su tierra matriz, y después en todos sus demás territorios, la irrupción de las cualidades esenciales de las culturas y pueblos viejos, a los cuales había vencido y había apartado en la época anterior, en virtud de su genio puramente señorial y masculino y con su educación y expresión aristocráticas, habiendo adquirido con ello su propia actitud fundamental característica.

Como es sabido, van paralelas o siguen al desarrollo de la polis, las luchas de las clases inferiores, de los campesinos, para lograr su incorporación a la ciudad como elemento activo; de aquellos campesinos que eran explotados por aristócratas convertidos en comerciantes y muchas veces en piratas, en virtud de la esclavitud por deudas, surgida la mayor parte de las veces de la falta de medios para la siembra, que era una situación crítica que se repetía con frecuencia. Se trata de una lucha que de vez en cuando era zanjada por legisladores conciliadores, *Aisymnetas,* cuyo máximo ejemplo lo constituye Solón; pero que, después, condujo a la admisión de la clase campesina en la ciudadanía activa, con una igualdad de derechos —más o menos grande—; proceso que, como es sabido, se efectúa en la mayor parte de las ciudades, a causa de la generalización del cesarismo de los reyes o tiranos de la polis.

El ascenso de las clases inferiores campesinas y la conversión de esas clases (que habían estado en largo contacto y mezcla con los elementos primitivos empapados de una cultura matriarcal), en elementos activos —tanto si representó un proceso democrático, o sólo semidemocrático, como si representó otra cosa— provocó ciertamente una nueva constelación sociológica, como aportación en la formación de la polis; y llevó consigo la introducción en la cultura griega de un sinnúmero de elementos extraños al espíritu homérico. Así, por ejemplo, la introducción de una serie de misterios, junto con la creencia en la inmortalidad, lo órfico con el éxtasis místico de unión con Dios, la música, la melodía, los coros, de los cuales nació después la tragedia; en suma, elementos, matizados sentimentalmente de un modo oscuro junto con la sombría cosmogonía con ellos relacionada. No fue, pues, sólo Homero quien creó los dioses para los griegos, sino que también los creó Hesíodo, que era un campesino, en la forma que acabo de relatar. El caudal jónico es tan sólo el momento dramático, mejor conocido, de esa profundización.

Se trata de una profundización, pero que no constituyó ni un ensimismamiento, ni que tampoco aportó en última instancia una mutación fundamental. Constituye un gran espectáculo el ver de qué manera la masculina espiritualidad griega, que había llegado a cobrar su propia manera de ser y forma en la época anterior, asimila y reelabora culturalmente sin solución de continuidad esos elementos procedentes de otras constelaciones vitales; y cómo dichos elementos, al ser incorporados por la espiritualidad griega, se elevan y se convierten en algo nuevo. En esta época, los griegos, envueltos y empapados por nueva atmósfera, devienen piadosos —por así decirlo—. Y esto constituye el fundamento del desarrollo del culto de la polis, cuya integración, que abarca la vida, se produce como resultado de los procesos sociales que se desarrollan en su base: es decir, como resultado del crecimiento ascensional de los bloques comunales indiferenciados del pueblo propiamente dicho, hacia la forma estatal.

Ahora bien, de seguro el resultado consiste en una complementación enriquecedora de su manera de ser, proveyéndola de una envergadura más fuerte y más honda. Así como en Delfos, junto a Apolo, figura como segundo dios el Dionisos primeramente orgiástico, así se desarrolla la melodía con él emparentada, dando con ello nacimiento al ditirambo, en el cual se vierte en forma refrenada lo más vigoroso de las nuevas emociones —y en este respecto conviene recordar a Píndaro—. Surgen originariamente videntes extasiados, en arrobo, que en parte son de carácter coribántico: Empédocles se puso a deambular coronado y, como demostración de su eterna inmortalidad, se arrojó al Etna. Surgen teólogos como Jenófanes y hombres milagrosos legendarios, como Pitágoras, que anuncian el eterno retorno. Pero aquello a lo cual sirven es algo griego en el viejo sentido de esta calificación, a saber, sirven a la concepción espiritual y libre del mundo, sujeta a forma. Y como un símbolo del triunfo del espíritu griego, como demostración del modo con que este espíritu domeña y absorbe las fuerzas inferiores, crece lo más duradero en la organización de la vida de la polis (que todo lo domina), a saber, se desarrolla el templo, que es lo que ha quedado como elemento visible de la misma, y que constituye la unión simbólica con las potestades divinas que la rodean y que reinan sobre ella. El templo quedó perfeccionado en su forma clásica en el año 585. El templo, en su belleza apolínea, absorbió los elementos culturales, absorbió los elementos que eran en última instancia oscuros y misteriosos, sin hacerlos visibles de modo explícito, de modo análogo a como podría decirse aproximadamente que lo hace una iglesia gótica, la cual por eso permanece siempre en su sitio en una especie de última libertad respecto de la vida que la rodea. En la manera como el templo griego conjura a ese elemento misterioso, uniendo así exteriormente y de modo visible a la ciudad, la ciudad en la cual y por encima de la cual está, con las potestades que la dominan, constituye ya ese templo un precursor del clasicismo. Por más que las métopas, los frontis, los frisos, puedan acaso hablar durante algún tiempo el lenguaje de las potestades demoniacas, a las que el templo domeñó con un sentido de esclarecimiento; pero lo cierto es que todo templo griego tan sólo puede ser vivido como un resumen y compendio apolíneo de la polis.

5. *Época clásica*

¡La época clásica! La época clásica, en sus producciones, brota, empieza a brotar desde el año 500 de súbito, como una revelación, no sólo como una nueva potencia, como un nuevo repertorio de actuaciones, sino como toda una manera de ser espiritual enteramente nueva. Respecto de la plástica se manifiesta como una plenitud de vida indescriptible de los cuerpos griegos en el marco de una actitud severa y llena de alteza, cerrada en sí misma. Todo el mundo conoce la terneza de capullo de las obras del primer período de esa época clásica; y todo el mundo conoce también la perfección que se produce desde el año 450. Sobre cada figura, o también sobre cada complejo de figuras, como por ejemplo la Afrodita reposante del friso del Partenón, flota la música de la suprema perfección. Los cuerpos humanos constituyen aquello que precisamente debe expresar esa dimensión de lo perfecto. Esto es lo que se llama forma típica o tipismo, pues todo lo cabal y perfecto es típico. El hombre, representable en todas las posibles actitudes y en todas las variantes de su movimiento, y el cual podían representar en todas esas diversas posturas, no es en modo alguno llevado a expresión en todas esas variantes. De igual modo que todo retrato es simplificado y es estilizado, así también ocurre lo mismo con el cuerpo entero. La actitud de la famosa estatua de Sófocles proviene de esta forma típica simbólica. Significa que en esa forma no tan sólo es expuesto este hombre, sino que además él vale como representante de una generalidad concreta, la cual tiene en esta forma un determinado lugar en una totalidad mayor, a saber, en un cosmos, que si ya no está coronado por el hado lo está por la Diké, por la justicia.

Lo mismo ocurre respecto de la otra gran manifestación cultural de esta época, es decir, respecto de la tragedia. La tragedia, cuyo origen y esencia como acto de culto conocemos desde Nietzsche, constituye en su perfección una representación; y la representación constituye una reproducción de lo típico en el destino humano, tal y como éste se halla inserto en el cosmos y en la comunidad —es decir, en la polis— cuando Moira y Diké (o sea cuando Hado y Justicia) reinan sobre él, cuando es heroico, lo cual, en el sentido griego, equivale a decir cuando es humano. Esto constituye la clave que nos explica que el ciudadano de esta polis pudiese ser el juez del concurso para conferir los premios a los dramas. No nos equivocaremos si aceptamos que los juicios de valor pronunciados a este respecto no se inspiraban exclusivamente en puntos de vista estéticos, para los cuales una gran parte de los ciudadanos no estaba con mucha bondad cualificada. Se inspiraban más bien en el criterio de si se daba un valor de evidencia, un valor de verdad en el sentido simbólico. Y, así, de esta suerte podía crecer y desarrollarse lo magno y prodigioso, como producto no sólo de las grandes figuras sino del pueblo y de la época, en esta constelación.

Es suficiente el considerar esta constelación tan sólo como el resultado de la doble victoria sobre el Occidente y el Oriente y del sentimiento de eminencia y elevación dimanante de esa altura ocupada. Hubo en la historia del mundo muchas victorias que ofrecieron múltiples causas para originar tales sentimientos, y que, sin embargo, no crearon en absoluto nada parecido. Ahora bien, una comprensión sobria muestra que entonces, en aquella época, se efectuó una transformación de la estructura interna de la vida helena. Esta modificación creó un centro que era nuevo, en cuanto a su forma y en cuanto a su posición. Este centro abarcó y comprendió las energías psicológicas y espirituales de todo el genial pueblo helénico elevándolas a una plenitud común; y ese centro era además en sí mismo algo enteramente nuevo.

Después que Atenas recibió de Solón una constitución que resolvía en tolerancia las diferencias entre las clases superiores y las inferiores, después de haber atravesado las turbulencias sociales que sucedieron a Solón, las cuales solamente en lo externo fueron dirimidas por los tiranos, se llegó en el año 508 a la constitución de Clístenes. En cuanto a lo que nos importa aquí, es indiferente que esta constitución se enlazase con la división nacional del Estado en linajes *(Filoi)* poco ha formados y sus submiembros, los pueblos *(Demoi),* que geográficamente no estaban cerrados. Lo esencial fue lo siguiente: que esos pueblos o tribus al actuar unidos rompieron la vieja dominación de los patricios; y a partir de entonces todo miembro del pueblo podía colaborar en el ágora ateniense. Así, pues, a partir de entonces, todo individuo pertenecía al pueblo de señores, aunque a los demás no se les hubiese otorgado una igualdad de derecho electoral, sino que por el contrario se había establecido una gradación del mismo según las fortunas. Esto quiere decir que por vez primera en la historia, se vertió sobre un pueblo, sobre el pueblo ateniense, el sentimiento de una ciudadanía activa, libre y democrática. Y esto constituyó un sentimiento de comunidad de enorme fuerza; y al propio tiempo, un sentimiento señorial; pues todas las llamadas degeneraciones que experimentó esta democracia representaron tan sólo las consecuencias de esa democracia como selección señorial. Esta selección señorial democrática, fue la que imprimió al mundo helénico de entonces su configuración total. Este fue el punto de partida y el fundamento, desde esa época, para la estructura de su primera organización. Como democracia, Atenas había conseguido la victoria. Como democracia, Atenas fundó la Liga Marítima; e incluyó en su séquito, bajo su positiva hegemonía, las clases y las agrupaciones también señoriales de los demás griegos, o trató de incorporarlos a su propio destino. Pericles intentó llevar esta construcción hasta sus últimas consecuencias.

Y esto se logró con éxito en una medida de largo alcance. El punto central de Grecia, configurado espiritualmente de una manera prototípica, atrajo hacia sí —de modo análogo a como lo haría después Florencia en el Renacimiento— casi todas las fuerzas del mundo helénico. Atenas se convirtió en el punto de convergencia para todos los filósofos, para todos los poetas, para todos los artistas, para todos los oradores. Todos llegaban a Atenas para llevar a cabo en su nueva atmósfera su propia vida, para desarrollar allí plenamente sus posibilidades; para establecer un recíproco influjo de sugerencias; y para reforzar su actuación.

En efecto, Atenas ofrecía una nueva atmósfera. El sentimiento que los atenienses tenían sobre sí mismos nos salta a la vista en la oración fúnebre de Pericles. en la cual el mayor estadista que tuvo este pueblo, como colocado sobre la cima de una montaña, habla a los atenienses, a los demás griegos y a los otros pueblos diciéndoles: hemos hecho lo que hasta ahora no había llevado a cabo ningún otro pueblo. Somos la escuela de todo el mundo griego, en tanto en cuanto hemos creado derechos iguales para todos. Mientras Pericles peroraba de tal suerte, estaba hablando a unos hombres que dominaban todo el espacio marítimo, espacio que habían limpiado de bárbaros tanto hacia el Este como hacia el Oeste; estaba hablando a unos hombres que habían penetrado con sus barcos en todos los rincones de ese ámbito marítimo y que podían actuar con dominio en todas sus partes, como después en su tiempo habían de hacerlo los ingleses, en todos los mares del mundo. Esto significaba el convertirse auténticamente en un pueblo, en un pueblo que cobra conciencia de sí mismo y que llega a cumplir su propio destino en una forma única y peculiar, merced a la fusión en este crisol. Esto significaba el liberarse de una actitud de temor, puesto que los griegos se sentían entonces ya en la cumbre. Esto significaba para los griegos un insertarse orgullosamente en su colectividad. Esto significaba un sentimiento de vitalidad, que en la plástica podía crear aquellos cuerpos en los que habita Dios. En el campo del lenguaje creó mediante la tragedia la exposición del destino, tal y como lo vivían en su altura, los hombres libres armónicamente reunidos. Constituía una expresión visible, intuitiva, plástica del destino de la persona y del destino de la estirpe, en suma de la colectividad. El pueblo griego tuvo la vivencia de este elemento trágico; pues la tragedia está indisolublemente ligada con la actitud señorial. El griego ve todo esto y después lo reproduce en una perfecta forma visible.

Jamás un pueblo sintió como totalidad una tal emoción aristocrática, y sublime, en el sentido de una cerrada plenitud espiritual y corporal, y, al mismo tiempo, como inserción y encaje en la comunidad, en la naturaleza y, en suma, en el cosmos. Este momento de la revelación no pudo jamás volver, pero tampoco fue nunca olvidado por este pueblo; y el mundo helénico entero nunca renunció en el contenido de su vida a la significación de este momento. Pues ese momento, y la dimensión en él establecida, constituía la inserción canónica de los héroes homéricos —que todavía habían aparecido como albedrío y la de su ciego destino en la *Diké,* la cual si no había sido creada por los hombres, en cambio, sí reinaba por la voluntad humana. La *Diké* constituía no nuestra representación de la justicia —que hoy ha devenido problemática— sino que constituía una ley divino-humana del cosmos. Por lo tanto, es exacto y certero lo que Nietzsche dijo refiriéndose a esa época: la plástica es lo floreciente del arte griego; la tragedia es lo floreciente de la sociedad griega.

Ahora bien, por la misma causa, este período creó todavía algo más: la prosecución, el desarrollo y la máxima evolución de las ideas y del pensamiento, de cuyos primeros representantes ya hubimos de hablar antes. Y con esto en el pueblo griego —para el cual la forma era la expresión de su sentido de la vida y para el cual la disolución de la forma disolvía el fundamento de la existencia—, lo espiritual así como todo lo "anímico-espiritual" entra en un ámbito de problemas. Este ámbito de problemas, ya en el período cúspide del mundo griego, había de poner en cuestión la misma esencia de éste. Y de tal guisa, por vez primera había de producirse en la historia el hecho inaudito de que una cultura pudiese quizá disolver su propio sentido y arruinarse a sí misma en virtud de su propia acción. Como es sabido, el mito, creador de la forma y del símbolo, fue atacado críticamente en varias de las tragedias de Eurípides. Ahora bien, piénsese en todo el mundo de formas de los griegos. ¿Cómo se condujo, cómo podía conducirse la fe de los griegos, con respecto al pensamiento intelectual y con respecto a todo aquello que se puede y se tiene que conquistar y conocer mediante el pensamiento? Esta cuestión se planteó entonces, en Grecia, por vez primera en la historia. Tal cuestión tenía que surgir sin remedio, pues todo el ser griego, todas sus formas y todo su pensamiento eran al mismo tiempo racionales precisamente en sus obras clásicas y precisamente por virtud del espíritu clásico.

La filosofía representó en su primera forma aquella mezcla peculiar del espíritu propio de los griegos y de las influencias mentales de la civilización de Oriente. En esa su primera forma, la filosofía se desnudó de los últimos fines mágicos y de sus envolturas de la civilización oriental y los convirtió en conocimientos técnico-racionales. Y, así, por consiguiente, la astronomía entre los griegos fue un resultado de la astrología de los babilonios. Y uno de los primeros resultados de esa astronomía griega fue la predicción del eclipse de sol por Tales. La filosofía griega recibió también lo más profundo de la sabiduría oriental. El *ápeiron* de Anaximandro, del cual se constituyen todas las formas para desaparecer de nuevo en él, es algo muy próximo al nirvana indio. Ahora bien, lo que está claro es lo siguiente: el pensamiento libre de los griegos tenía que caer en peligro y por virtud de haber emprendido la senda del conocimiento racional; y tenía que caer en conflicto con la dimensión más propiamente característica de su obrar "anímico-espiritual", es decir, en conflicto con la configuración simbólica de la realidad en el mito. Se trataba de un peligro que ya se había presentado con la irrupción de lo dionisiaco y con el desarrollo subsiguiente de las tendencias órficas. Pues la filosofía, obedeciendo a su propia esencia, tenía precisamente que tratar de expresar el contenido simbólico de la vida en otras formas, diversas de las que hasta entonces habían sido las formas griegas.

Sin embargo, el mito no fue todavía destruido por los primeros grandes representantes de la filosofía griega, en Heráclito, quien desprecia la evolución democrática, y en Anaxágoras, el amigo y hombre de confianza de Pericles, a quien podría considerarse como el exponente de la democracia ateniense. Esos primeros grandes representantes de la filosofía griega se conformaron con la ordenación y recapitulación de lo esencial en la Grecia hasta entonces encaminada por el mito. Heráclito explica que los impulsos, los apetitos, las cualidades, los fenómenos y las formas son en realidad irradiaciones de una sola esencia, y que, por consiguiente, se contempla siempre en el mundo lo uno bajo la forma de lo múltiple, y metafóricamente señala el fuego como la fuerza que mantiene en conexión este elemento uno y que lo transforma, y que hace variar y que desarrolla siempre la multiplicidad de las formas. Pero al explicarlo así, sin embargo, esta cosmología —como lo vio muy bien Nietzsche [7]— permanece claramente dentro del marco de una concepción del mundo como una multiplicidad de símbolos; y, por consiguiente, permanece dentro del cauce que hasta entonces había seguido el espíritu griego. Y asimismo Anaxágoras —figura filosófica todavía de mayor magnitud— permanece todavía dentro del espíritu de la vieja Grecia, cuando coloca el *Nous* en el centro del mundo, *Nous* que no debe traducirse como espíritu o como razón, sino que debe entenderse como medio o centro, que, con la sustancia acampada a su alrededor, pone en juego al mundo, y que de ese modo ordena y estructura el mundo según leyes, transformando el caos en cosmos. Pues bien, Anaxágoras, con esta concepción grandiosa, representa todavía por entero el espíritu de la inmanencia cósmica de la vieja Grecia, el espíritu del mundo de formas de la existencia que se constituyen continuamente según determinadas reglas, partiendo de la interioridad de esa existencia; formas que representan lo esencial de esa existencia. Por lo cual Platón puede también decir que Pericles, el máximo representante político de la Grecia clásica, recibió de Anaxágoras el impulso sublime de sus pensamientos. O, como lo expresa Nietzsche, manifestando que lo que Anaxágoras decía era una abreviatura de lo dicho antes mitológicamente. En lugar de símbolos personales fueron puestas las formas expresivas de un último centro positivo y objetivo y de su orden cósmico.

Éstas son las supremas producciones en la Grecia clásica.

La claridad racional, que constituye la tercera característica fundamental de los griegos, obtuvo sin cesar nueva provisión de materiales sobre qué ejercitarse, en virtud del enlace con los elementos de la civilización del Este. Esta penetrante claridad, que, en definitiva, constituye también el fundamento formal de las obras clásicas, pudo desarrollarse de manera cabal en el mismo período sobre todos los campos posibles, sin amenazar aparentemente la médula de la actitud íntima, a pesar de que de hecho vino a sustituir el mito. Fuesen lo que fuesen los primeros escritores de historia, Hecateo de Mileto y Heródoto, aunque fuesen recopiladores de anales, y en parte también coleccionadores de anécdotas, crearon, sin embargo, la concepción racional de la historia sin mitos. Tucídides, quien enfocó las cosas partiendo del destino con una profundidad infinitamente mayor, construyó con seguridad la exposición de la historia de un modo arquitectónico con una visión de mucho más alcance, valiéndose de medios y de formas artísticas que corresponden al tipo de expresión estética de la vieja Grecia. Pero en el fondo, en esencia, Tucídides apenas es ya un pragmático mitológico. Y al mismo tiempo se manifiestan también en otros fenómenos los elementos puramente racionales. Ahora bien, se manifiestan en verdad de un modo que todavía no es destructor, pero que es transformador, en múltiples fenómenos, entre los cuales podemos tomar como ejemplo la obra de Hipodamo de Mileto, quien introdujo el plan racional de construcción de las ciudades como un tablero de ajedrez, y formó de esta guisa el Pireo, por lo cual fue venerado en Atenas como una figura heroica, venerado como un semidiós, al modo como lo fue Sófocles, como si hubiese escrito tragedias como éste o hubiese creado la perfección del templo dórico.

---

[7] Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen.*

Así como el mito, que constituía la realidad originaria de Grecia, fue devorado por la historia, y fue apartado por el *Nous* y por todo lo que éste llevaba consigo —de suerte que cuando se habla, como lo hace Nietzsche, de la filosofía mítica, tal expresión tiene tan sólo un valor metafórico—, así también fue desarrollándose entonces lo que hoy llamamos la ciencia exacta. Efectivamente, esa ciencia exacta se desarrolló sobre las bases descritas, bajo el soplo de la civilización del Este, que configuró más tarde el espíritu griego. Sobre el desarrollo que entonces obtuvo esa ciencia exacta, hasta ahora sabíamos muy poco.[8] Su desenvolvimiento corrió paralelo al del clasicismo.

Ya Anaxágoras resultaba sospechoso para los atenienses, porque éstos sospechaban que sustituía el mito por algo enteramente diverso de él. En el año 434, Pericles tuvo que avenirse a su destierro. Ahora bien, después vinieron gentes que reputaban en absoluto la multiplicidad de las formas como pura apariencia, tal y como lo sostenía la escuela de Parménides; y hubo otros pensadores todavía más peligrosos, que explicaban las formas como resultado de los movimientos de los átomos. A partir del año 440 aproximadamente, de todo esto se originó la investigación sobre las leyes de la armonía, con ocasión del hecho de que la música se separó de la representación plástica y con ocasión de la edificación del Odeón dedicado a aquélla. Todo esto trajo consigo que se sintiera la necesidad de conocer en qué consistían las leyes íntimas de la música. Esto ocurrió en conexión con un hecho anterior, a saber, con la mística pitagórica de los números, y condujo a la comprobación de las primeras proposiciones axiomáticas de la matemática. Como representante de esta ciencia exacta surgió Arquitas, quien llevó a cabo en Grecia lo que después devino la esencia de las ciencias naturales exactas, a saber: la transformación revolucionaria del modo de consideración cualitativo en el modo de consideración cuantitativo. Para Arquitas, las armonías musicales son reducibles a las relaciones cuantitativas hoy conocidas, las cuales ya no son interpretadas como algo cosmológico, sino que representan pura y exclusivamente complejos de hechos empíricos.

Así, de esta suerte, se fue desarrollando un conocimiento, un saber, independiente de la fe; el cual, si bien no tenía en modo alguno la intención de atacar a la fe, lo cierto es que tuvo que constituir la tumba de las viejas formas de ella. Y así, de esta suerte, se comprende cómo, ya en Eurípides, la actitud con respecto al mito sufrió una conmoción; se comprende cómo Eurípides, que es el más atormentado y el más fino de los tres grandes trágicos, si bien en varias de sus obras todavía se sitúe en actitud de creyente respecto de las cosas míticas, de modo maravilloso con los medios de su rica fantasía, tenga, por el contrario, que preguntarse en otras obras: ¿pero qué es ese mito?, si lo consideramos racionalmente ¿qué es esa divinidad, qué es ese mundo de dioses?

---

[8] Ver sobre esto: Erich Frank, *Platon und die Pythagoräer*, Halle, 1923.

Partiendo de lo cual llega Eurípides después a un tipo de consideración psicológica ya desdivinizada, cuyo ejemplo grandioso lo tenemos en su emocionante tragedia *Medea*

6. *Período posterior a la culminación*

Con esto hemos llegado ya a la transición y entrada hacia la tragedia de Grecia, que representa un primer período de descomposición del mundo griego; pero que después como quiera que los fundamentos sociológicos no estaban todavía destruidos, conduce a una nueva cumbre, si bien sobre otro plano.

Fracasó el gran ensayo genial de configuración del mundo griego en la jerarquía de la polis ateniense, concepción que constituye propiamente la obra más característica de Pericles. El mismo Pericles, con este fin, asumió sobre sí con plena conciencia la guerra con Esparta. Pericles llevó a cabo su intento sobre la base establecida por Temístocles; es decir, sobre la base establecida por la flota ateniense y la liga marítima délfica, bajo la forma de una concentración en Atenas del poder político y de las fuerzas financieras de esa liga marítima. De esa manera, Pericles, llevando a las últimas consecuencias la llamada democracia ateniense, trató de elevarla a una selección ciudadana, que gobernase el mundo griego y al mismo tiempo todo el mundo mediterráneo. Y para llevar a cabo esto, concedió a cada ateniense individual un pago por sus servicios. Esta selección debía gobernar al mundo, sin que las ciudades anexionadas, pues se clasificaban en varias categorías, tuviesen ninguna intervención decisiva en ese gobierno. Para lograr esto, Pericles debía apoyarse sobre vigorosas fuerzas financieras. De los miles de talentos que representaban los ingresos de la caja ateniense, Pericles hizo que las tres cuartas partes de ellos fuesen aportadas por los miembros de la liga, procediendo al almacenamiento de un tesoro estatal de 9 700 talentos (algo así como 13 millones de dólares), tesoro que fue llevado a Atenas, donde asimismo se instaló la administración y la contabilidad. Lo que produjo en obras la Atenas clásica no puede ser entendido plenamente si no tomamos en consideración que la polis representaba un centro del mundo; no podríamos comprenderlo como es debido si no nos diésemos cuenta de esa concepción de Pericles. No podemos comprender todas esas magnas obras si no experimentamos que la diosa Atenea a la entrada de la Acrópolis, con el brillo de la punta de su lanza reluciente en oro, tenía que indicar a todo griego que iba a Atenas y que recorría la larga hilera de monumentos que conducen a la Acrópolis, que allí estaba el centro de la tierra.

Esto constituía una tarea de dominación del mundo no sólo en sentido cultural sino también en sentido político, tarea que había sido puesta en manos de la democracia ateniense, es decir, de esa selección ciudadana. Esta selección ciudadana resolvió tal tarea de modo artístico e ideal en creaciones que sobrepujan todas las ulteriores obras en el círculo de la cultura de Occidente. Pero desde el punto de vista político, el pueblo ateniense no estuvo a la altura de esa misión. Este fracaso político no se produjo como efecto simplemente y sin más de la democracia ateniense, que en un tiempo funcionó bien; ni tampoco por causa de los defectos de ciertas instituciones, que después Roma desarrolló también con vistas al mismo fin. El pueblo de Atenas tenía dotes políticas, estaba capacitado políticamente, y producía sin cesar grandes estadistas a los que elevaba al puesto de directores. Mas para la realización de la inatacable implantación de su hegemonía, para la cual la guerra siciliana fue probablemente necesaria, rechazó de modo absurdo a Alcibíades —que después de Pericles era el jefe más grande que había habido— precisamente antes de la decisión. Ya no era el mismo pueblo de la época de Pericles, ni tan siquiera el de la época de Temístocles; y, por otra parte, aunque Alcibíades fuese un jefe genial, era, sin embargo, al mismo tiempo desmesurado e indómito.

La colectividad ateniense estaba en camino de quedarse sin normas. Ocurrió que el viejo mito ingenuo, multiplicado con rapidez, y al mismo tiempo vinculatorio en la multiplicidad de su floración, se hallaba en la agonía por obra de la reflexión; y resultaba por otra parte que el progreso del conocimiento racional de la vida y de la realidad hizo posible desde el año 430 aproximadamente, un proceso que actuó como una peste espiritual sobre la ciudad que estaba luchando por su predominio; actuó como una peste mala como aquella que acabó con Pericles en el año 429. Los sofistas, que con celeridad fueron subiendo en la sociedad, tuvieron que traer como consecuencia que Atenas y todos los sectores en que penetraron victoriosamente quedasen sin dirección, sin sostén y sin consistencia. Los primeros de estos superficiales hilvanadores de consecuencias, de estos fabricantes de falaces razonamientos, como Protágoras o Gorgias, todavía plantearon cuestiones importantes, dignas de tomarse en serio. Pero la masa de los sofistas posteriores, que se desarrolló rápidamente, y que tuvo un papel decisivo para la expansión y divulgación de ese tipo de pensamiento, aquellas gentes para las cuales la palabra se convertía en concepto y que desenvolvían una silogística de argucias abogadiles, que podían al mismo tiempo demostrarlo todo y contradecirlo todo indiferentemente, desligaron a los atenienses de todos los vínculos que con anterioridad los sujetaban. Los desligaron de toda disciplina y de toda forma, y los apartaron de la posibilidad de dominar sobre los demás con pleno derecho como representantes de un autodominio reflexivo, es decir, como representantes de un consciente control sobre su propia persona. Y así se fue produciendo un desenfreno de su temperamento apasionado. Esto no era todavía en sí consecuencia de haberse constituido este pueblo como selección señorial de los griegos por obra de Pericles; sino que se trataba de una íntima descomposición que quebró todo éxito en la lucha por el predominio.

Atenas sucumbió. Y apareció una nueva constelación. El intento de una hegemonía organizada de Grecia sobre el mundo había fracasado. Grecia siguió arrastrándose en luchas infecundas hasta su incorporación a Macedonia.

No obstante, si contemplamos, desde el campo de los fenómenos de poder político, este crecimiento ascensional de una nueva forma espiritual de vida, que arranca de esa realidad modificada, llegamos al siguiente resultado: con el desmoronamiento en Atenas se alcanzó el límite de la descomposición en un marco de vida que positiva y efectivamente se mantenía inquebrantado. Se había conseguido el terreno, el fundamento sobre el cual era posible volver a reunirse, y partiendo del cual se podía proceder a un nuevo ascenso mediante unas transformaciones y, sin embargo, permaneciendo en esencia lo mismo. La polis griega no había sido destruida. La polis griega, por lo que respecta al conjunto de sus costumbres y de sus contenidos, permanecía todavía en situación sana y con vitalidad. Lo que ocurría era tan sólo que se había despojado de su afán de ejercer un poder omnicomprensivo; y acaso había perdido también una parte del *pathos* que la había nimbado. Después de haberse deshilachado lo antiguo, es decir, después de haber hecho crisis la esencia de la anterior concepción del mundo, esto es, después de la decadencia del mito, era preciso entonces descubrir en nuevas formas la índole y vinculación conjunta de hombre, de Estado y de cosmos. Y esto tenía que hacerse, no empleando la fantasía que trabajaba ingenuamente, sino que tenía que hacerse en una forma consciente y reflexiva que suministrase normas.

Y ocurrió que Grecia, como quiera que su estructura vital se hallaba intacta e incólume, llevó a cabo esta tarea sin transformar en esencia el modo de ser que antes había tenido. Y de esa suerte consiguió emprender una nueva ruta ascensional, precisamente en la hora que parecía hallarse en una más profunda decadencia.

En primer lugar se llevó a cabo la liberación frente a la sofística. La lucha emprendida por Sócrates con su mayéutica, su penetración que lograba desde la palabra hasta la esencia misma de las cosas, tuvo una alta significación y un largo alcance. Significó un desembarazar a la ética —que a pesar de todos los juegos de palabras había permanecido inquebrantada— de toda la confusión y de todo el embrollo que la había invadido. Significaba un libertarse de todo el desbarajuste que había caído sobre la ética, la cual se fundaba sobre el concepto del bien —*aretê*—, del sumo bien, y no en manera alguna sobre la idea de la felicidad, sino con propiedad sobre lo que se entendía por *eudemonía,* palabra que podríamos traducir como "un correcto estar en sí mismo", como un certero saberse gobernar a sí mismo. He aquí precisamente lo que fue llevado de nuevo a la conciencia. Esto permanecía todavía en pie como un precipitado o sedimento del anterior mundo de representaciones que era muy rico en ideas aunque éstas no estuviesen conceptualmente aclaradas. La figura de Sócrates creció y su influencia rebasó el campo de sus palabras. Este formidable influjo se debió en parte al hecho de que Sócrates propugnó hacia los vínculos o lazos comunales todavía existentes, valiéndose de la peculiar claridad que tenía, y con la superioridad que le caracterizaba, al propio tiempo aconsejando expresamente que no se tocase a las viejas tradiciones, a los dioses; e influyó también por la singular elegancia con que fue al encuentro de la muerte. Sobre un plano distinto de los anteriores ingenuos, Sócrates consiguió, más en méritos de su actitud que en su doctrina, que los griegos se recobrasen a sí mismos. Y gracias a esto pudo ya producirse lo que tuvo un valor decisivo para la historia universal: pudo restablecer el edificio o armazón aparentemente destruido, la vinculación de hombre, Estado y cosmos. Esto se verificó en apariencia con medios intelectuales; pero en el fondo, en verdad se operó con contenidos que, tanto entonces como antes, rebasaban el campo de lo intelectual.

Lo que llevó a cabo Platón no consistió principalmente en aportar pruebas para las ideas, si es que éstas pueden ser probadas. Más bien lo que hizo fue sustituir el mito por una metafísica que restauraba el entrelazamiento de los factores del mundo. En Platón, que era un griego originario, que era un artista perfecto, esta metafísica constituye una visión grandiosa en que uno se abre camino hacia lo trascendente; visión que ya no hubo de perderse jamás en la historia. Esta visión la hallamos en la parte central de su pensamiento, en la doctrina de las ideas, en la doctrina del alma, en la teoría del bien y la unidad como esfera suprema. Para todo esto ofrece sucesivos caminos de acceso lógico, aparentemente nuevos en cada obra, y lo expone siempre desde nuevos puntos de vista y en cuanto a nuevos aspectos. Ahora bien, no siempre resulta fácil poner de acuerdo las concepciones de las primeras obras con las de las últimas sobre la esencia de lo trascendente. Y es que con este mundo superior o trasmundo se conecta una serie copiosa de visiones de carácter mítico, expuestas con alcance y significación para las esferas inferiores de la vida; y estas visiones están unas junto a otras desligadas entre sí. Y como es propio de toda verdad mítica, ocurre que estas visiones no pueden ser medidas por los criterios de la demostración intelectual. Y así no es algo casual el hecho de que la doctrina sea expuesta en forma de diálogo. Se trata de una gran unidad y certeza que no es ni tiene que ser medida en su formación según el criterio intelectual de carencia de contradicciones. Se trata en suma de un mito simbólico.

En Platón, el mundo griego emerge y se eleva de nuevo como saliendo de un vaso del cual surgiesen formas y figuras. La metafísica y el arte se entrelazan recíprocamente. ¡Ésa es en suma la vieja Grecia! Si en cuanto a sus efectos sobre la historia universal hemos de comparar a Platón con Homero —su influjo sobre la cultura occidental fue inconmensurable— tendríamos que decir que Platón significa para esta constelación de la vida griega, lo que Homero representó en la constelación del 750. Cierto que Platón no restituyó a Grecia sus dioses; pero en verdad le restituyó lo divino como algo viviente. Por esto y a través de esto siguen subsistiendo dos cosas. En primer lugar, subsiste la posibilidad de seguir creando formas intuitivas en rotundas expresiones plásticas; y esto es así a pesar de que Platón rechazó en teoría muchas formas del arte. En segundo lugar, subsiste el desarrollo del conocimiento intelectual, puesto que el nuevo "mito" estuvo revestido de formas rigurosamente intelectuales. De Aristóteles, que tuvo una importancia todavía mayor para la subsistencia del arte y para la ciencia exacta, nos ocuparemos después, cuando hayamos expuesto el fenómeno característico de la época helenística, cuya iniciación comienza entonces a avizorarse.

7. *El helenismo*

Poco tiempo después de Platón el ámbito vital griego, es decir, el terreno donde se desarrolla la vida griega, se modifica. La helenidad en el Mediterráneo occidental y desde el año 275 a. c. sigue siendo esencialmente la misma, aumentando su importancia como fermento de cultura y en cambio en grado cada vez decreciente en cuanto a forma de vida organizada por la propia Grecia. Pues bien, el ámbito de la vida griega se fue extendido hacia el Este —incluso temporalmente, hasta el Indo, dando un salto sobre las áreas culturales primitivas de Asia menor y de Egipto—, por efecto de las victorias de Alejandro. Y, a pesar del deseo que Alejandro tenía de producir una mezcla de lo occidental con lo oriental, tal extensión hacia el Este se produce como un acentuado fenómeno de señorío o dominación. Al mismo tiempo, la forma de vida griega de la polis se extiende a virtud de centenares de nuevas fundaciones sobre los nuevos territorios, empezadas por el mismo Alejandro. De modo análogo a lo que antes había ocurrido con las riberas del Mediterráneo, entonces fueron cubiertos con las viejas células de vida griega los territorios del Asia menor, del Irán hasta Bactriana, de la Mesopotamia, de Siria, de Palestina, e incluso del Egipto, tan firmemente estructurado, en el cual tienen lugar tres fundaciones. Todos esos territorios fueron cubiertos con ciudades, que —del mismo modo que en la vieja Grecia— descansaban sobre la base del *sinoikismo* (aunque de los más heterogéneos elementos); sobre la base del *sinoikismo* de veteranos, de una considerable masa emigratoria de viejos griegos, y por fin también de nativos helenizados. Estas ciudades disfrutaban fundamentalmente de una autoadministración, estaban dotadas del derecho de acuñar moneda propia; a menudo estaban ligadas de manera formal tan sólo por tratados, por relaciones contractuales con el gran Imperio de que formaban parte. Pues bien, esas ciudades experimentaron esencialmente un fuerte cambio en cuanto a su significación e importancia. No había un solo tipo unitario de inserción de esas ciudades en el gran Imperio. Había lo siguiente: viejas ciudades-estados de carácter griego en la costa del Asia menor o en las islas del Egeo —Rodas y otras— que adquirieron entonces una insospechada importancia comercial con motivo del campo de acción que se les abrió hacia el Este; la vieja Grecia empobrecida —incluso Atenas—; las nuevas fundaciones con derechos de libertad relativamente grandes, que habían sido esparcidas sobre el interior del reino de los Seléucidas en el Asia menor y en Siria; las ciudades del reino de Pérgamo de los Attalidas, encajadas con firmeza; las viejas ciudades fenicias helenizadas; la inserción de configuraciones urbanas helénicas en las crecientes capitales gigantescas como Alejandría, Seleucia, Antioquía; así como también muchos otros varios tipos de ciudades helenas. Salvo unas pocas excepciones, estas ciudades carecían de importancia política independiente, y no estaban unidas orgánicamente en el gran Imperio. Y estas ciudades nos aparecen con su autoridad sobre las masas campesinas que habían permanecido en las viejas formas, gobernadas por un viejo aparato burocrático. Estas masas campesinas estaban arbitrariamente entremezcladas con las ciudades, con la propia posesión territorial de éstas, con su burguesía privilegiada, con su administración especial, y con la vivacidad de sus costumbres griegas (piénsese en el gimnasio y en otras instituciones similares). Pues bien, tal y como nos aparecen esas ciudades, las podemos comprender sociológicamente tan sólo como la manifestación de la manera en que lo helénico provisto de las formas griegas de vida quería expansionarse hacia el Este, con la intención de asegurar su imperio no sólo mediante la fuerza militar y el aparato burocrático sino también mediante su tipo de vida. En su calidad de tales, dichas ciudades se convirtieron en los centros de la producción cultural del helenismo, en la medida en que éste representaba en esencia el auténtico modo de ser griego que asimilaba todavía los elementos extraños. Claro está que por fin ese subsuelo extraño tenía que llegar a penetrar incluso en las cristalizaciones más firmes y sólidas y fundirlas en una nueva mezcla, creando con ello un helenismo esencialmente diverso, que más tarde sería uno de los elementos fundamentales de la hechura y del ropaje del cristianismo. Pero sobre este punto no podemos hablar todavía aquí; pues su consideración queda para más adelante.

Probablemente tropezará con objeciones mi afirmación de que la Grecia helénica, a pesar del formidable desplazamiento de sus centros de gravedad y del área de su imperio, y a pesar de las nuevas influencias recibidas, y a pesar de la transformación de sus formas políticas, hasta que comienza a aparecer la mezcolanza, se conservó a través de siglos todavía esencialmente homogénea y su legado más duradero de este tiempo deriva de haber permanecido igual. No procede ahora la tarea de exponer algo que, por encima de su apariencia múltiple, abarque de modo unitario, analíticamente, a toda esa Grecia helénica. Me limitaré más bien a hacer alusión tan sólo a aquella dimensión rectilínea e invariable, y a los cimientos sociológicos de esa persistencia de la vida griega bajo la vieja forma, que ha tenido tanta importancia para la historia universal.

Se ha expuesto a menudo[9] cuáles son los efectos de la entrada de Grecia en un nuevo mundo amplio, que ya no era solamente su propio mundo; en un mundo cuya totalidad ya no está unida por virtud de la polis de los ciudadanos libres; y en el cual, de la estructura tripartita compuesta de hombre, polis y cosmos, había desaparecido el miembro intermedio, había desaparecido no en su calidad de marco de vida, pero sí en su antigua calidad de factor integrador. Y se han expuesto estos efectos, como constitutivos de un desplazamiento de las directrices rectoras de la vida y de sus puntos de orientación. Respecto del punto de vista de la consideración filosófica sobre cuáles sean los factores determinantes del mundo, resultó que la polis tuvo que ser suplantada por la formación de la gran comunidad de los griegos —que constituía en cierto modo como el cosmos terrenal de éstos—; si es que no se quería centrar todo el peso, es decir, toda la importancia, en el hombre individual. La acción y la conducta políticas en los estados-ciudades singulares, fuesen del tipo que fuesen, ya no podía ser considerada al modo antiguo como el centro de la vida del mundo; ya no se podía ver en esa actuación política, en el estado-ciudad, un elemento de importancia central para el mundo entero. En las dos grandes escuelas de los epicúreos y de los estoicos —que tienen una gran importancia histórica y que se desarrollan partiendo de esta situación en Atenas después de la Academia de Platón y junto con ella y con la escuela peripatética de Aristóteles—, la palabra individualista en el sentido moderno se debiera emplear tan sólo con mucho cuidado. Estas escuelas, en cuanto a sus concepciones prácticas, suministran directrices de vida para los elegidos; y son filosofías de la resignación para los que hasta entonces habían sido directores políticos. Se ve la salvación de éstos, después de haber perdido su participación en el poder político, en la libertad personal íntima. Ahora bien, en los estoicos, esta concepción se da con la característica de que cada uno está de antemano atado a la comunidad y obligado para con ella, al modo como antes se había estado vinculado al estado-ciudad. Se trata de aquella dimensión del estoicismo en virtud de la cual obtuvo después en Roma, durante un tiempo, una considerable influencia e importancia. Por el contrario, todas las nuevas direcciones ideológicas pueden reputarse cosmopolitas, en el sentido de una nueva universalidad de formación, en tanto en cuanto crearon una comunidad de los hombres participantes en la cultura griega, que saltaba por encima de los criterios de origen y raza. Los estoicos sostuvieron las ideas de un estado universal, de una recíproca trabazón "natural" entre los hombres, y de una justicia natural. Con tales ideas, los estoicos esparcieron una semilla, que fructificó más adelante, en parte en la jurisprudencia romana, y en parte en las teorías sobre el derecho natural en la Edad Media.

---

[9] Por ejemplo en *The Cambridge Ancient History,* vol. III: *The Hellenistic Monarchies and the Rise of Rome.* Cambridge, 1928.

Estas corrientes ideológicas —que muestran sintomáticamente el profundo influjo que sobre Grecia ejerció el cambio de significación de la polis— no produjeron en la época helénica un efecto disolvente sobre la manera esencial de su sentido de vida, ni sobre el viejo tipo de productividad. Bajo el influjo de la nueva situación, Grecia siguió virtiendo pródigamente los dones de su impulso configurador, y, al mismo tiempo, continuó el desarrollo y expansión de su saber racional, que acompañaba desde antiguo a esa voluntad de forma.

Del cuadro de las ciencias exactas, a cuyo cultivo se dedicaron afanosamente sobre todo los primeros Ptolomeos en Egipto, podemos prescindir aquí de todos aquellos productos que no obtuvieron un influjo histórico decisivo, como fueron los trabajos en geografía, historia, botánica, biología y fisiología —en la que probablemente se llegó incluso hasta la vivisección—. Los rendimientos conseguidos en geografía, aritmética y astronomía son tan grandes que se proyectan como un arco no concluso hasta la época en que la cultura occidental llegó a estar madura para proseguir esta labor. Sobre la base de esos trabajos, se constituyó y se desarrolló desde los siglos XVI y XVII el cuadro físico-matemático del universo, que poco a poco fue formándose como la concepción vigente en la cultura occidental, y cuya última forma no se alcanzó hasta el siglo XIX. Lo conseguido en la Antigüedad es el resultado de un ininterrumpido desenvolvimiento gradual y progresivo. Los *Elementos,* de Euclides (290), que constituyen la Biblia geométrica del universo, son el fruto de un trabajo mental, que fue desarrollándose paso a paso, progresivamente, desde la matemática pitagórica de la época clásica. Lo mismo puede decirse de las formulaciones matemáticas de Arquímedes (282-212) que están ya próximas a lo que después habría de ser el cálculo infinitesimal. Y Aristarco, con su sistema heliocéntrico del cosmos, formidable anticipación del pensamiento de Copérnico, toma como estribo o fundamento la idea de la forma esférica de la Tierra, que ya se había concebido con claridad en la época de Platón. Y estos pensamientos siguen desarrollándose hasta entrado el siglo II a. c.; pues entre el año 161 y el año 126 Hiparco, a través de un análisis crítico, descubrió que la órbita real de los planetas no coincide con el movimiento circular que supuestamente se les había atribuido.

Es cierto que la producción literaria de esa época helénica no puede ser puesta en parangón con los trabajos realizados en el campo científico, los cuales representan una conquista formidable en la historia del mundo. Había pasado ya la gran época mítico-trágica, aun cuando la tragedia tratase de renovarse otra vez artificialmente. Y por mucho derroche de espíritu que hallemos en las comedias de Menandro, las cuales dominaron tan sólo en el campo dramático de Atenas, representaban únicamente destinos burgueses y ya no tenían como asunto los grandiosos destinos sobrehumanos de otra época. Sin embargo, la productividad literaria fue todavía inmensamente rica a lo largo de dos siglos. En esta época, tal productividad se desarrolló siempre en nuevas formas: la biografía, la novela, la sátira, el idilio —piénsese en Teócrito (280-260)— y sobre todo el epigrama, que era manejado con virtuosismo y que se convirtió en una forma casi general de expresión espiritual.[10]

Y, por fin, hemos de tener en cuenta lo siguiente: el historiador del arte podrá ciertamente comprobar respecto de la arquitectura, la plástica y la pintura de ese período helénico, que sus manifestaciones, en contraste con el pasado, muestran una susceptibilidad nerviosa del temperamento; asimismo, que abren la puerta al naturalismo; también que tienden al *pathos* y a una magnitud masiva; en suma, podrá observar en tales obras una dimensión barroca,[11] lo cual es exacto como ensayo de caracterización de unos matices de estilo. Pero quien trate de darse cuenta de esa producción artístico-plástica en la totalidad de su modo de ser esencial, como parte de la obra total de los griegos, no podrá por menos de sentirse subyugado por dos cosas: de un lado por la continuidad en que el mismo idioma de formas, ligeramente modificado, y con ciertos complementos, es empleado para la expresión de un fondo de vida considerablemente cambiado y agitado; y, de otro lado, también ha de sentirse subyugado por el vigor y la riqueza de la fantasía con que se funde y asimila lo extraño, así como por la redondez viviente a que se lleva la misma voluntad de forma. Lo que resulta maravilloso es la permanente dimensión de lo definitivo del tipo de configuración que el arte griego adquirió en la época clásica; de tal suerte que la Afrodita de Melos —que tal vez fue reelaborada en el siglo II a. c. aunque surgiese en el IV— produce el efecto de una obra clásica; y así también en el altar de Pérgamo (que data aproximadamente del año 180 a. c.), algo grandiosamente patético, perdura, en conjunto, por encima de algunos rasgos naturalistas, la belleza del viejo vencedor griego. Y ¿cómo sería posible caracterizar como barroca la puerta del mercado del Mileto, que se nos muestra tan plácidamente armoniosa en su ligereza y en su delicadeza? Y ¿cómo habría sido posible que en el grupo del Laoconte rodio —producido a mediados del siglo I— Lessing hubiese tratado de mostrar en el siglo XVIII la regularidad y las formas del arte griego, como no fuera porque en esa obra (que es ya de decadencia) dominan las mismas leyes de la expresión que se conquistaron de una vez y para siempre en el período clásico culminante? [12]

---

[10] Sobre este punto véase: Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, "Die griechische Literatur des Altertums", en *Die griechische und lateinische Literatur und Sprache. Kultur der Gegenwart,* Parte I, Sección VIII, 3ª ed. Leipzig, 1911 (2ª reimpresión, 1924).

[11] Así, en cierto modo, von Salis, *Die Kunst der Griechen,* Leipzig, 1919.

Por consiguiente, no había quedado destruido el secreto de esa constancia —que en su forma auténtica siempre desemboca en la dimensión de lo típico y que sólo admite las variantes de esto, cual ocurre también siempre en el terreno literario—. Este secreto, que se inventó y se desarrolló por virtud de aquella inserción cósmica dentro del marco visible de la polis, no se había perdido en la época helénica.

En cuanto a las causas sociológicas podemos decir lo siguiente. Permaneció y continuó actuando la dimensión cerrada visible de las estructuras externas de la vida, gracias a la conservación y difusión de la vieja célula vital (la ciudad) con sus costumbres. Y esto ocurrió respecto del campo artístico con máximo vigor en el territorio griego del Asia Menor (Rodas, Pérgamo) que entonces floreció de nuevo.

Ahora bien, ¿qué es lo que sustituyó a la íntima firmeza que completaba, en la época clásica, esa dimensión externa? ¿Qué es lo que reemplazó a lo que la polis había ofrecido en otro tiempo con su *nomos* y con su *mythos*? ¿Qué es lo que hubo en lugar de la interioridad que anteriormente había cimentado aquellas formas de expresión típica? Pues en manera alguna podemos decir que hubiese quedado un vacío.

Ya a primera vista podemos darnos cuenta de que Aristóteles fue la figura grandiosa de esa época. Aristóteles nos aparece trabajando con penetración mental, con claridad y con profundo conocimiento, como coleccionador y como ordenador de todo cuanto los griegos habían conquistado entonces en conocimientos y sabiduría. Nos aparece como el hombre que construye la sistemática científica de los griegos; y que insertó en ésta los materiales reelaborados de conocimiento: los materiales reelaborados por él, relativos a lo social, a lo morfológico y a lo metafísico; y que además reelaboró al propio tiempo la lógica para el dominio mental, para la utilización y para el ulterior desarrollo de esos materiales. Y, así, Aristóteles nos aparece como el configurador consciente del aparato intelectual y del autocontrol del conocimiento. Y nos damos cuenta, además, de que todavía hoy no hemos salido del campo de su influencia. Aristóteles constituye una figura sin par durante largo tiempo. Ahora bien, para la época helénica significó Aristóteles mucho más. Para ese período helénico tuvo mucha mayor importancia, porque Aristóteles sustituyó la trascendencia platónica por otro tipo de trascendencia, a saber, por su doctrina de las formas *(Edoi)*. Las formas *(Edoi)* según la doctrina aristotélica —y en general según la concepción griega— no se comportan respecto del mundo material como conceptos vacíos detrás de ese mundo o por encima de él, sino como su ser primario, del cual derivan su existencia las figuras visibles, en la medida en que participan en esas formas, y sólo gracias a las cuales cobran realidad. Todo el mundo configurado en su jerarquía de formas —según Aristóteles— se mueve como algo en cierto modo inferior, dotado de unas hechuras dadas de una vez y para siempre, bajo una zona suprema de lo esencial metafísico, que no es expresable plenamente.[13]

---

[12] Por el contrario, toda obra barroca sigue leyes de expresión enteramente opuestas a las de una figura que aspira a lo clásico.

También en Aristóteles, que es ciertamente el representante más concreto y más sobrio de la concepción griega del universo, se une de modo peculiar una concepción mecánico-racional del mundo con una interpretación meta-racional en última instancia. Y, así, dentro de este marco domina un cosmos de formas en definitiva firmes, que en un sentido más profundo tan sólo puede ser comprendido simbólicamente. Claro es que ya no se trata del viejo mundo de símbolos helénicos de carácter mítico en franca multiplicidad de configuraciones; pero se trata en verdad, a pesar del pensamiento crítico, de la unión del mundo de las figuras existentes a un mundo de formas firmes que aparecen en aquéllas.

Para esta concepción de la vida, cada figura es la representante de algo firme que está detrás de ella. Y, así, esta concepción de la vida pudo muy bien sustituir, en cuanto a la fuerza de expresión, al antiguo trasfondo mítico. Ahora bien, en lo que se refiere al viejo mundo de figuras divinas, de dioses, a esa concepción aristotélica le salió al encuentro la filosofía popular estoica. Esta filosofía estoica precisamente admitía que el alma penetra al todo, al universo entero, obtiene su objetación visible, en ese mundo de figuras. Y, así, esa filosofía estoica popular rehabilitaba, por una parte, la definitiva singularidad de la apariencia, y, por otra parte, también, la multiplicidad del Olimpo; y, al propio tiempo, permitía la ampliación del Olimpo y su mezcla de carácter simbólico con los nuevos dioses orientales que aparecieron en escena en esta época.

Sin este modo de concebir la vida, no habría sido posible en esta época final —pero ciertamente grandiosa— el impulso plástico en grado sumo vivo que llevó a la formación de nuevos dioses; como tampoco habría sido posible el fenómeno de una sincera glorificación de esos dioses nuevamente formados, sobre todo de las figuras de los príncipes que eran deificados. Respecto de la amplia masa de los griegos de entonces, aun a pesar del escepticismo de algunos círculos filosóficos, no hay posibilidad de paralelo en modo alguno con el reconocimiento puramente convencional del mundo de los dioses; es decir, la actitud de la masa griega de aquel período no puede de ninguna manera ser comparada con la actitud moderna de un reconocimiento meramente convencional del mundo divino. Sin aquella actitud que tenían los griegos de ese período, no se habrían podido conservar —como ocurrió— las cualidades duraderas, productivas plásticas y vivas de la representación de lo divino, expresado en la forma de la singularidad única e irrepetible; ni tampoco se habría podido conservar de ninguna manera la fuerza de la aprehensión y condensación simbólicas y sensibles del ser.

Tan sólo después que la cualidad de expresarse en formas visibles, que caracterizaba a la polis helénica, perdió su sentido y su contenido, a causa de haberse vaciado de espíritu y de realidad bajo la dominación de los romanos en el Este, tan sólo entonces aquella cualidad fue sustituida por otra, a saber: en mezcla con temas orientales se operó entonces el tránsito a las formas de una nueva concepción del mundo religiosa y simbólica, que tiene un sentido diverso, es decir, un sentido de dimensión invisible.

---

[13] La metafísica es una "ciencia buscada". Sobre este punto véase: Werner Jaeger, *Aristóteles, Bases para la historia de su desarrollo intelectual,* F.C.E., México, 1946.

a una etapa de su formación ascensional; pues estos hechos están rodeados como por un muro secreto y misterioso. Dejaremos también a un lado la cuestión acerca del volumen y del tipo de importancia que tenga la influencia ejercida por los etruscos sobre sus habitantes italoindogermánicos, venidos del Norte, y sobre sus formas culturales originarias. Me refiero a los etruscos, en su origen orientales, quienes ejercieron aproximadamente desde el año 700 hasta el 500 a. c. un dominio sobre Italia. Los etruscos que constituían una capa social superior, aunque delgada, partiendo del Arno y de Umbría ejercieron una dominación sobre Italia, que evidentemente llegaba hasta Campania, donde cayeron en conflicto y concurrencia con la colonización griega. Ejercieron un influjo, en última instancia, de tipo extraño, que perduró incluso después de la liberación política de Roma, tanto como si ella guarda alguna relación o no con la legendaria supresión de la monarquía (510). Ahora bien, en todo caso esta influencia halló ya en los primeros tiempos un complemento eficaz en el influjo heleno procedente de las ciudades de la Magna Grecia; y fue de esos núcleos griegos de donde se tomó la escritura, si bien sometiéndola a una transformación.

La ciudad comenzó a prosperar, a la sucesión de Alba Longa, primeramente como centro de libertad de los latino-faliscos contra los etruscos, bien que la misma ciudad estuviese llena de elementos etruscos. Quizá Roma era una liga de las vecindades de las siete colinas *(Septimontium)* situadas en el Tíber, en un lugar favorable para el tráfico. Roma tuvo un carácter diverso de todas las ciudades helenas. Las ciudades griegas se muestran en sus caracteres externos como reuniones de campesinos libres con gente que, además de hacer la guerra y estar dedicada a la administración, ejerce sobre todo el comercio, y que efectúa sus luchas sociales y políticas de modo vario. En cambio, Roma desde el comienzo se desarrolló como una entidad de defensa de carácter tribal orientada *territorialmente;* y como resultado de esto se muestra predestinada a la aseguración y extensión territorial y eventualmente a la expansión de su dominio; pero no como poder colonizador de tierras transmarinas, cual lo eran todos los estados-ciudades griegos. La guerra territorial y la formación militar apadrinan a los romanos y los acompañan en todos los pasos ulteriores de su vida. Cerca del año 300, Italia entera está ya agregada desde los Apeninos hacia el Sur, en forma de estados-ciudades sometidos y privados de derechos políticos, o bien en forma de estados-ciudades "aliados" —lo cual para las grandes empresas supone casi lo mismo que lo anterior—; y al mismo tiempo, llena de colonias rurales romanas o de labriegos romanos individualmente *(viritim)* establecidos. Estos campesinos eran al mismo tiempo miembros de alguna tribu y miembros del colegio electoral central y, por tanto, eran ciudadanos romanos.

Esta expansión constituye un fenómeno digno de consideración. Para comprender este fenómeno desde el punto de vista sociológico no basta con que tomemos en cuenta tan sólo las famosas cualidades militares de los romanos, sus "virtudes ciudadanas" y otras dotes similares, que distinguen de un modo preeminente a los romanos en Italia; sino que además es preciso atender a otros aspectos, a saber: debemos tener a la vista el hecho ha poco descubierto de cómo esa Roma originaria se hallaba vigorosamente inserta en un complejo mágico. Esta vinculación mágica la habían traído los romanos primitivos desde los tiempos anteriores a la época de su inmigración; y la habían traído en estado intacto, no destruido, e infinitamente menos relajado que lo que ocurrió con los griegos.[14] Es este magismo el elemento que configuró en la forma más rigorosa y severa la ciudad, sus cargos públicos, y en general toda la vida romana primitiva formando una unidad conexa. Y es también este elemento mágico el que se desarrollaba en la especial posición de liberación y de defensa que tomó Roma frente a los etruscos todopoderosos, dentro del marco de las formas de vida de la *urbs,* entidad hermana de la polis griega. Y de igual modo este magismo dio el tono para aquel principio de "cada uno para todos", cuya aceptación general como algo obvio se hizo famosa; y dio la regla para aquella característica, peculiar de los viejos romanos, de identificar el hombre con la comunidad; característica que naturalmente lleva consigo la virtud militar de ofrecer la vida por la colectividad. Esta cualidad deriva, en última instancia, de la unidad y vinculación mágicas del clan o del linaje; y, al mismo tiempo, esa cualidad constituye el fundamento primario de las creaciones institucionales de los romanos, que representan su mayor regalo a la posteridad.

El concepto romano del cargo público es mágico en su origen. Ese concepto del cargo público contiene una consagración indefinible de la función como tal función, con lo cual el cargo u oficio y el conjunto de los deberes dimanantes del mismo adquieren un especial vigor y firmeza —de lo cual los griegos, en tanto que tales griegos, no tuvieron ni la menor idea, pues para ellos el cargo público era un asunto poco patético—. Asimismo, en Roma toda creación de derecho representa un proceso semimágico. Ambas cosas y el mundo que las rodea, es decir, el derecho y las instituciones públicas, obtuvieron su configuración clásica en virtud de esas vinculaciones generales; y tal formulación clásica, como tenía algo de mágico, estaba sustraída a toda crítica. Es algo parecido a lo que ocurría entre los griegos con el arte, la literatura y la filosofía, aunque en otra forma, pues en esos productos helenos la vinculación se daba más con lo cosmológico.

Ahora bien, tenemos que plantearnos la siguiente cuestión. Después que las cualidades y formas excepcionales romanas fundaron su peculiar clasicismo (en el más próximo sentido de la palabra), emanado de su característica constelación fundamental, ¿pudo Roma resolver mediante sus instituciones y mediante el derecho en ellas contenido, la misión mundial, la tarea universal que le deparó en aquel momento su existencia, la cual, por lo menos en el Oeste, se iba desarrollando apoyada cada vez en mayor proporción sobre un estrato social de esclavos y fundada económicamente sobre esto? ¿Pudo resolver con sus instituciones la tarea universal que se le deparó cuando, después de haber conseguido la hegemonía de Italia, demolió —a través de una guerra de sesenta años— Cartago, el único rival que había quedado en el Oeste y que hasta entonces había dominado todo el Mediterráneo occidental, y además se anexionó la Italia del norte, el sur de Francia, España, el África septentrional, Córcega, Cerdeña y Sicilia, y se encaminó, a impulso de su ímpetu señorial expansivo, a poner a sus pies la región del oriente helénico —por consiguiente también los griegos— y el antiquísimo Oriente? ¿Pudo Roma resolver con sus instituciones la misión universal que todos esos hechos ponían ante sí?

A esta pregunta hay que contestar con un no. Medio siglo —desde el año 200 hasta el 146— bastó para poner en manos de Roma esta zona del Este —de la cual sólo se defendieron seriamente Macedonia y Grecia. Y, entonces, además, con la destrucción definitiva de Cartago se acalló y desapareció el resto de una hostilidad seria en las orillas del Mediterráneo, dominadas en todos sentidos, y sometidos los países occidentales situados detrás de ellas. Con la terminación de esta obra se le deparó a Roma una tarea y una misión de dimensiones gigantescas.

---

[14] Los estudios decisivos sobre este punto pueden verse en: Eugen Täubler, "Terramare und Rom", en los *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse,* Jahrg. 1931-32, Heidelberg, 1932.

Pero apenas Roma se hubo planteado esta misión, estalló la guerra civil de cien años desde los Gracos hasta la batalla de Accio; la cual en última instancia se desarrolló en torno de la cuestión acerca de cómo debía llevarse a cabo esta misión, y de qué es lo que debía hacerse con las tierras italianas ganadas y con el Imperio mundial conquistado; es decir, acerca de cómo debían cumplirse esas tareas por el grupo señorial selecto domiciliado en Roma, grupo que conservaba su antigua contextura formada por los nobles y por los labradores que vivían en la urbe dotados de los derechos ciudadanos. En el cumplimiento de esa misión, resultó que la idea patriarcal de la jerarquía de la polis, como una democracia de labriegos, se mostró insuficiente, pues apenas alcanzó para llevar a cabo la dominación de Italia; y así ocurrió que esa concepción saltó hecha pedazos y que en la misma Roma desapareció de hecho la libertad política de los ciudadanos en la vieja forma. Y con esto, se presentó el primer síntoma de los problemas que traía consigo la nueva constelación sociológica, a saber, que esta vieja idea de la libertad ciudadana tuvo, sin embargo, todavía fuerza bastante para apartar en el momento decisivo al hombre en cuyas fuerzas geniales se tenía que apoyar la enorme tarea que se debía llevar a cabo; tarea que consistiría, en primer lugar, en terminar efectiva y plenamente la obra de conquista, y, en segundo lugar, en asegurar en forma conveniente y estable el camino para el gobierno y la continuidad de ese Imperio mundial.

En un cierto sentido podríamos decir que César murió cuando se hallaba tan sólo en el comienzo de la realización de su obra. Ahora bien, no constituye un hecho casual el que ninguno de sus menguados sucesores tuviese éxito en el intento de llevar a feliz término su obra, ni tan siquiera en la conquista para terminar la construcción externa del cuerpo del Imperio. Para lograr una coherente integración del Este y de los territorios conquistados por César en el Oeste, era preciso incorporar y pacificar en el Occidente los territorios bárbaros conquistados por César, no tan sólo la Galia sino por lo menos también la Germania, que eran zonas de constante afluencia, de trastornos y de intranquilidad. Y esto es lo que los emperadores posteriores comprendieron constantemente como la tarea que era preciso realizar. El desplazamiento de las fronteras no debía detenerse en el Rin, o en la línea fortificada (*Limes*), ni en el Danubio. La conquista debía proyectar su fantasía por lo menos hasta llegar al Elba, donde ya se habían establecido los romanos por dos veces antes de la derrota de Varus. En cuanto a las regiones del Asia menor oriental, la conquista no debía prescindir de dominar el hogar o foco de las invasiones de los nómadas, Babilonia y el Irán, que constituían la llave hacia el Nordeste; tampoco se debía conformar con apoyarse tan sólo sobre débiles estados topes, como lo hizo Pompeyo, y como fue imitado después por todas las épocas posteriores de Roma. Por el contrario, la conquista debía llegar —como Alejandro— hasta la línea que constituía propiamente la frontera, es decir, hasta la Bactriana y también hasta el Hindukuch. Sólo entonces podría considerarse asegurada la dimensión ecuménica del Hemisferio occidental, tal y como había sido pensada por la gran concepción de César, de modo que reuniese efectivamente el viejo y el nuevo Occidente con el Oriente. Tan sólo esto habría dotado de una permanencia duradera en su posición al primer estamento señorial de esa segunda fase de dominación. Esto habría cambiado toda la base de la futura evolución histórica y cultural.

El hecho de que todo esto no fuese llevado a cabo hasta feliz término no fue una casualidad, como no lo fue tampoco el asesinato de César, quien era el único que tal vez en su fantasía concibió plenariamente esta misión. Lo que sucedió a partir de entonces, si lo contemplamos desde la perspectiva de la historia universal, constituye un fracaso, cuya conexión con la constelación histórico-sociológica de aquel tiempo y cuyos efectos se nos ofrecen hoy a la vista como algo casi necesario. En ninguno de los sucesores de César percibimos la orientación hacia la visión que éste tuvo. César vio, si bien tan sólo de manera vaga, la evidente necesidad de pacificación y de proceder a una nueva configuración interna, es decir, a una reforma interior de gran amplitud.

El estamento dominante de los últimos tiempos de la República romana se había dedicado a un saqueo desvergonzado de las provincias, sobre todo de las cultas regiones del Este y del Sur. La riqueza de Italia, rápidamente creciente desde la formación del Imperio, así como la profusión de ciudades de rentistas y de villas de placer, se apoyaba también en la explotación de aquellas provincias mediante la posesión de tierras y el comercio, después de que se puso coto a la explotación ejercida por los arrendatarios de impuestos. Pero al propio tiempo, en las regiones del Oeste y del Noroeste, que hasta entonces habían sido bárbaras (España, Galia, Germania occidental y meridional), prestaron grandes servicios a esta área fundamental de la riqueza concentrada en Roma o alrededor de ella, creando con ello los cimientos de un sector de la civilización occidental. Durante largo tiempo, no sólo administraron bien esos territorios, los dotaron de caminos, los cubrieron con una red de ciudades con administración municipal autónoma, sino que además les ofrecieron las bases para una vida cultural libre según el estilo que entonces encarnaban los romanos, como antes lo habían encarnado los griegos. Los romanos recibieron los territorios del Este, donde se hallaba la red de ciudades helenísticas, empotrada en la antigua situación de dependencia y de falta de libertad, que esas ciudades tan sólo habían conseguido relajar en parte; fue conservada por los emperadores romanos en la propia forma que tenía, pero aprovechando prudentemente todas las posibilidades para sustituir con elementos romanos helenizados a los elementos griegos que estaban perdiendo su posición señorial de autoridad. Y de esa suerte proporcionaron a estos territorios períodos intermedios de pacífico bienestar y de autonomía administrativa del viejo tipo.

El modelo para todo esto lo constituyó la administración municipal de Augusto, que enlazó con la reforma constructiva de César. De este modo se formó un gran orden de administración autónoma en el gigantesco Imperio romano, cuyas partes estaban estructuradas en una infinita diversidad y cuyas instancias administrativas, propiamente estatales, presentaban también una gran variedad.

A los territorios que constituían el cuerpo del inmenso Imperio y que habían sido conquistados como objeto de explotación, Roma les brindó mucho mediante las cualidades institucionales que estaban enraizadas en las magistraturas que estableció y también mediante la amplia siembra de ciudades que llevó a cabo. Pero mientras que Roma ofrecía todo esto, ocurría que en la cabeza del Imperio, en su misma capital, dominaba constantemente una ilimitada inestabilidad en el gobierno. Y las cosas siguieron de la misma manera a lo largo de toda la historia del período imperial de Roma hasta que se produjo el gran derrumbamiento a fines del siglo II. Ese derrumbamiento trajo consigo el primer proceso de rebarbarización interna y aportó también, después de interminables confusiones, la total transformación del Imperio, junto con el intento de una reconstrucción del mismo sobre la base del principio oriental de negación de la libertad; y provocó también el desplazamiento de la capital a Bizancio. La época imperial, que es todavía auténticamente romana, y que sigue a la máxima altura en el campo cultural, se concentra en tres períodos más bien cortos: primero, el período de los Julios y los Claudios, hasta el año 68; segundo, el de los Flavios, hasta el año 96; y, tercero, el período que podríamos llamar de los Antoninos, hasta el 192. Y a lo largo de estos períodos, se producen una serie de guerras civiles por la conquista del poder. En los tres períodos encontramos déspotas atacados de la locura cesarista y que dan pruebas de la más ínfima carencia de normas. Tan sólo hay un período de tiempo que, por una feliz casualidad, se salva de ese fenómeno, a saber, la época que corre desde Trajano hasta Marco Aurelio. En seguida, con Septimio Severo, se instaura para un período de veinte años una pura dictadura militar, aunque bien ordenada, que tiene ya un carácter semibárbaro. Desde la muerte de Septimio Severo, se produce durante más de setenta años una terrible situación de anarquía militar, que desarticula y arruina toda la prosperidad y la cultura anterior. Hasta que, por fin, se produce el intento de orientalización que Diocleciano llevó a cabo en el año 284. Y, últimamente, surge desde el año 323 la total transformación que representa el imperio de Constantino, imperio que ya no podemos considerar como perteneciente a la antigüedad pagana.

Hay un grupo de factores que, actuando conjuntamente, forman la constelación que determina el hecho de que, al lado de los elevados y notables rendimientos administrativos obtenidos en las provincias, sea inherente al gobierno imperial un característico estigma, a saber: el estigma de que el gobierno imperial dependa en última instancia constantemente de un fenómeno de puro azar histórico, carente de toda regularidad, y que sólo es interrumpido por una elección personal favorable o por una sucesión feliz. Se trata de un tipo de gobierno que vive siempre penosamente al borde de unos riesgos internos y que al fin se convierte en la tumba de la cultura de la que hasta entonces había sido soporte. Y todo esto constituye una serie de síntomas de una peculiaridad esencial del Imperio romano.

El Imperio constituyó un cesarismo militar que se desarrolló sobre un pueblo que había perdido su libertad política. Se debió desmilitarizar el Imperio y encajar el ejército en la estructura general del Estado, como debe suceder en todo Estado duradero. De lo contrario las situaciones de estabilidad habrían de constituir sólo entreactos en espera de nuevas revueltas pretorianas y de nuevas dictaduras militares. He aquí, pues, la primera tarea que debió ser llevada a cabo. Se trataba de un problema difícil, pues no fue dable llevar a cabo por completo el establecimiento de fronteras seguras y tranquilas, que pudiesen ser garantizadas fácilmente. Sin embargo, acaso se hubiera podido solucionar este problema si se hubiese encontrado el principio y los cuadros para proceder a una nueva construcción civil del Estado con una estructura cerrada en sí misma.

No fue lo peor, con carácter decisivo, el hecho de que el Senado hubiese quedado reducido a la función de un mero Consejo Imperial estando privado del derecho de codecidir —salvo la especie de derecho moral que le había quedado del reconocimiento del Emperador como el *Princeps* más idóneo—; ni el hecho de que el Senado estuviese compuesto de una nobleza burocrática nombrada por el emperador, desde que las antiguas estirpes aristocráticas dedicadas a las funciones públicas fueron primero diezmadas por la guerra civil y después por completo liquidadas por la primera dinastía julio-claudia. Hubo, además, otros hechos y factores decisivos. El Imperio entero fue urbanizado, produciéndose en todas partes el siguiente fenómeno: se reunía en la ciudad y se gravaba con las correspondientes cargas públicas a los ricos, quienes en su mayor parte vivían de los ingresos que les proporcionaban sus rentas agrarias y de la producción industrial de sus esclavos y libertos. El ejército era reclutado de entre la parte más pobre de esa población urbanizada, provista del derecho de ciudadanía romana y que, por tanto, estaba cualificada como sector señorial; población que por doquier constituía la materia para la organización del Imperio. La célula que funcionaba como soporte del Imperio era en todas partes la ciudad; en cuanto a sus honestiores, es decir, en cuanto a sus clases superiores, por lo que hacía respecto a la administración; y en sus humiliores, es decir, en sus clases bajas o en lo relativo al ejército. Todo lo representaba un tipo de estructura antigua. Pero, en cambio, lo que no era antiguo y representaba un enorme peligro para todo el Oeste donde vivían pueblos libres que entonces pertenecían al Imperio, era el hecho siguiente: el hecho de que no se encajase en los derechos y estructuras de la ciudad a la masa de la población rural, a los campesinos; y me refiero a todos los campesinos; no sólo a los esclavos, colonos y arrendatarios respecto de los cuales el fenómeno mencionado habría resultado natural y comprensible, sino también a las clases sociales libres compuestas por labriegos de estirpe forastera. Ahora bien, esto quiere decir que a todos estos campesinos se les dejaba en una situación bárbara.[15]

Pero llegó un momento en que, por causas externas o internas, fue conveniente reclutar a esa gente, alistarla mediante conscripción en el ejército existente, si no se hallaba antes un nuevo principio jurídico que articulase al ejército. El ejército hasta entonces había estado compuesto sólo de elementos romanos urbanizados a los que también habían pertenecido campesinos dotados con los derechos ciudadanos. Pues bien, en ese momento se dio evidentemente la situación en que el ejército —que entonces se estaba barbarizando— tenía que atraer hacia sí al Estado y arrastrarlo consigo al abismo de la barbarie. Este momento se presentó cuando en lugar de las masas romanizadas de los galos y de los germanos occidentales y meridionales, surgieron como factor decisivo las masas asentadas en las provincias balcánicas —que apenas estaban urbanizadas; es decir, tal momento se produjo desde el primer gran avance de los marcomanos allí, que determinó que estas provincias adquiriesen una importancia militar (166-180), bajo el reinado de Marco Aurelio—. Y, a partir de esa época, los sectores del ejército domiciliados en los Balcanes, que desde Septimio Severo determinaron la designación de los emperadores posteriores —puros bárbaros— se convirtieron en la instancia política decisiva.

Evidentemente no se podía proceder, sin más, a desarrollar el principio de una nueva fundamentación del Imperio partiendo del principio del viejo estado-ciudad tal y como era todavía aplicado sólo para la administración —bien que ya desnaturalizado— y en la sola medida en que podía ser aplicado en el área gigantesca de los territorios conquistados. Puesto que la Antigüedad, a pesar de todo su régimen imperial, se fundaba sobre la libertad de los ciudadanos —que eran los pilares de esa cultura—, es decir, sobre la vieja cualidad que éstos tenían de ser miembros activos de la colectividad política, esta libertad debía verterse o ser fundida otra vez en nuevas formas organizadoras, que abarcasen el Imperio entero, si es que no se quería que dicha libertad tuviese que desfogarse desorganizadamente en eternas luchas entre el Senado y los caudillos pretorianos, luchas que eran tan sólo interrumpidas por una especie de armisticios bajo el mando de emperadores prudentes.

---

[15] Sobre este punto es fundamental la obra de Rostovtzeff: *The Social and Economic History of the Roman Empire,* Oxford, 1926.

Ahora bien, no es una casualidad el hecho de que, para la organización del Imperio romano, no llegase a obtener desarrollo una forma del sistema de delegación o representativo, que hubiera sido el único que habría podido salvar los principios de libertad, bien que ciertamente de una manera por completo nueva. Y esta idea fue de cierto conocida. Es verdad que se hizo uso de este sistema mediante dietas provinciales para determinadas situaciones —de la Galia y de Grecia— en una cierta extensión. Pero parecía que era imposible convertir esta idea en forma general del Imperio, por la causa siguiente: a pesar de la urbanización, existía un mosaico de los países más diversos, cada uno de los cuales poseía su propia estructura social, su propia cultura y además su propio grado de evolución. Ahora bien, la aplicación de este sistema a la organización del Imperio habría constituido, sobre todo, la inversión de la base sobre la cual estaba montado el Imperio entero, a saber, el mando de Roma. Si se hubiese aplicado el sistema representativo para el Imperio, entonces, las provincias, los distritos administrativos, habrían dominado a Roma, habrían mandado sobre ella. Pero esto representaba un vuelco o inversión inconcebible, algo en lo que no se podía pensar voluntariamente. Y por eso quedó bloqueada toda articulación organizadora de la libertad.

Y, de esa suerte, tuvo que producirse lo que era fatal. Cuando los peregrini, que constituían la amplia masa que se hallaba fuera del Estado, fueron metidos en el reclutamiento, entonces el ejército quedó barbarizado en su sustancia; y, con ello, un día —y éste es el sentido de lo que hace su aparición con Septimio Severo desde el 193— el Estado se convirtió en el botín del cuerpo militar que se hallaba a un muy bajo nivel espiritual y cultural y que propiamente no estaba inserto como es debido y encajado en el Estado. La concesión del derecho de ciudadanía romana a todos los pertenecientes —no esclavos— al Imperio, que fue pronto otorgada por Caracalla, significó en verdad que en el Imperio de entonces, propiamente ya nadie era ciudadano romano, es decir, perteneciente a la clase señorial. Esto constituyó el comienzo de la anarquía, cuyo final fue la liquidación del Imperio, que hasta entonces se había fundado sobre la base de la cultura antigua. Así, pues, el Imperio romano se arruinó, en última instancia, por no haber sabido descubrir y encajar el principio que habría sido capaz de convertir la antigua polis (juntamente con su superior organización) con su libertad espiritual y política en una parte representativa y en un soporte de un cuerpo vital tan imponente y tan diferenciado. La constelación sociológica fundamental, de la que dimanó el derrumbamiento decisivo de la antigüedad pagana, no fue en primera línea, o por lo menos de modo inmediato, un fenómeno de fracaso en las ideas; sino que más bien constituyó el hecho de no haber podido dominar una tarea de organización en esencia nueva. En verdad para dominar esa misión hacía falta tomar como supuestos un concepto esencialmente nuevo de la libertad y del ciudadano y también la tarea de privilegiar el centro de dominación y su mundo circundante. El derrumbamiento en el aspecto cultural fue un fenómeno solitario que se enlazó necesariamente con el derrumbamiento de la organización.

La continuación de la gran tradición helenística pagana llevada a cabo por Roma dentro del marco de la soldadura de Oriente y Occidente, fue en realidad tan sólo la utilización de una especie de plazo de gracia. También en dicho proceso de continuación de la tradición pagana helenística, siguió durante largo tiempo todavía fundamentalmente igual la vida espiritual en las innumerables municipalidades y urbes que encerraban la sustancia de la existencia de este Imperio universal; siguió igual, aunque con apoyo sobre otra capa social directora. El encaje o inserción de la clase señorial en un mundo abarcable visiblemente, que al propio tiempo se extendía con una gran amplitud, tenía la posibilidad de ser expresado en los mismos símbolos de densidad y de grafismo corpóreos, de dignidad y de grandeza, que se habían empleado hasta entonces. Y de esa suerte se podía recibir y continuar ulteriormente el ideal griego de la corporeización tipificante de todos los elementos esenciales de la cultura. Y, así, toda Roma, que constituía la gigantesca cabeza y el prototipo de cada ejemplar de aquella enorme área en que se hallaba esparcida la vida municipal y que constituía un centro de amamantamiento e irradiación de ese sentido, está llena de los documentos que atestiguan aquel ideal, bien que entonces ciertamente en correspondencia con la nueva dimensión, documentos que todavía podemos contemplar hoy con deleite. Se trata de un arte que, en su esencia fundamental, es de tipo griego antiguo; pero que ha sido reelaborado en el sentido de aquella magnitud espacial —que, sin embargo, es todavía clásica— y en el sentido de una rotundidad que expresa la dominación del ámbito mundial, cualidades que todavía habían sido poco empleadas por los griegos. Y, así, dicho arte desembocó en una monumentalidad de ese tipo, que era extraña a la manera de los griegos. Pensemos, por ejemplo, en el Coliseo y en los arcos triunfales. Yendo más allá de las griegas y helenísticas, se produce también una arquitectura y una pintura (como en Pompeya) que utilizan viejos elementos y formas arquitectónicas de una manera ilusionista. Precisamente en esto falta aquella dimensión que había conservado el helenismo y que consistía en una firme vinculación de todas las formas y figuras a un cosmos cuyas cualidades esenciales podían ser objeto de experiencia directa.

El mundo, en la forma individual de la vinculación de la vida, es todavía algo firme; pero, en cambio, en lo que respecta a su totalidad, a su configuración de conjunto, se ha convertido ya, al igual que el Imperio mismo, en algo problemático, y, por tanto, en algo de lo cual ya no irradian directamente normas firmes. De aquí que, una vez, encontremos un tipo de emperador de libertino desenfrenado; y otra vez, un tipo de emperador de meditador estoico. El estoicismo se presenta con su resignación improductiva o estéril; y el estoicismo no fue capaz de sacar de su propia idea del individuo inserto en la comunidad consecuencias que fueran más allá de los banales deberes del ciudadano; y así, pues, el estoicismo constituyó la filosofía representativa de la época imperial. Encontramos ciertamente magníficos edificios al servicio de fines útiles y otros con propósito representativo; puentes, conducciones de agua, anfiteatros, termas, foros, arcos triunfales. Y en el Panteón hallamos, además, un nuevo símbolo religioso que corresponde a la rotundidad de la dominación imperial. Junto a todo eso hallamos sin cesar el clasicismo con pocas modificaciones, heleno, tomado y copiado constantemente de los griegos. Del legado que hemos recibido de Roma, lo que nos descubre el secreto íntimo de las épocas romanas imperiales es ciertamente el número abrumador de retratos, en los cuales encontramos viejos modos etruscos de tipo naturalista, envueltos en las formas del idealismo griego. Estos retratos constituyen un relicario gigantesco, que nos descubre los rasgos individuales del espíritu trágico resignado del largo período final del mundo romano. Y como maravilloso aditamento a esto, hallamos casi siempre un sobreponerse lleno de alteza a dicha resignación; y también hallamos siempre la compostura y contención que dimanan del espíritu clásico. No necesitábamos de la aparición de Tácito, que murió ya en el año 117, para saber cuáles eran los matices de la emoción o sentimiento de la vida. Salvo cuando alguien se permitía ser todavía frívolo, como Ovidio, este sentimiento de la vida, ya en la época de Augusto, con Horacio, Virgilio, etcétera, era, en comparación con el espíritu griego que perduró también durante la época helenística, en su calidad de espontánea vinculación a la naturaleza y como fuente viva, a pesar de que en ese período la vida se hallaba encajada en unas condiciones extrañas o heterogéneas —en comparación, pues, con este espíritu tan griego, el sentimiento romano de la vida ya no era algo inmediato, sino más bien algo reflejo y como yendo sobre zancos. En el último gran período de florecimiento, de los Claudios y Antoninos, cuando se miraba más profundamente ya no se reía, y la risa ya no era en absoluto algo natural. Lo que se creó de nuevo en materia de expresión personal exhala ya fácilmente el olor artificial de almizcle que sopla del busto de Antinoo, del favorito de Adriano, de aquel coleccionador de todo lo auténticamente antiguo, en el cual se percibe ya la fruición del devoto del museo. Por lo demás, esta época experimentó por fin la carencia de normas que padecía el edificio en pisos del Imperio —bien que repartido en muchos municipios y urbes—. Y esta situación era tal, que los fundamentos pudieron ser sacudidos por las masas no incorporadas al mismo, cuando éstas fueron puestas en movimiento por medio del ejército, siempre revolucionario. De aquí que, a pesar de la pompa que ostentan todavía los rostros, se perciba en los escritos como entre líneas un sentimiento que viene a decir: nosotros tal y como somos estamos ya liquidados.

No quiero extraer moraleja ninguna banal de lo que ha quedado expuesto; por más que ciertamente de varios de los aspectos que han sido relatados se puede aprender mucho de fundamental. Tan sólo me quedan por fijar algunas conclusiones de carácter negativo. El derrumbamiento espiritual de la Antigüedad pagana no fue preparado por una descomposición intelectual; pues ésta había ya sido superada por los griegos desde los tiempos de Sócrates, Platón y Aristóteles y había sido sustituida por una restauración —bien que no ingenua— de la concepción ideal del mundo, controlada intelectualmente. Lo que preparó el derrumbamiento espiritual de la Antigüedad pagana fue la antinomia entre la construcción política y la estructura social del Imperio mundial, antinomia que no fue superada ni en el campo de las ideas ni en el de las contexturas reales. Y, así, en esa antinomia se preparó el término del capítulo final de la primera forma histórica de la libertad aplicada a esta vida secular y de la vinculación libremente querida del hombre que vive con conciencia de sí mismo. De esta suerte, podemos decir que por la causa indicada, la decadencia interna de la Antigüedad occidental se inició mucho antes que la externa.

IV. La Antigüedad cristiana

1. *Generalidades*

El derrumbamiento de la Antigüedad pagana se produjo como una serie de desmoronamientos —separados por siglos— de los pisos o cobertizos del edificio. La Antigüedad cristiana crece en medio de esa serie de desmoronamientos, en sucesivas etapas. La esencia de esas etapas —en la medida en que pueden ser interpretadas sociológicamente— sólo la podemos comprender partiendo de la consideración del carácter psicológico de aquellos períodos de derrumbamiento. Ahora bien, el destino mismo de la Antigüedad cristiana no puede ser en modo alguno comprendido atendiendo sólo a los acontecimientos externos de la invasión de los bárbaros, sino que para entenderlo es preciso referirnos en última instancia a la diversidad fundamental en su forma de vida, entre el Oriente y el Occidente.

Se pueden distinguir tres constelaciones sobre las cuales descansa la formación y el desarrollo de la Antigüedad cristiana. En primer lugar encontramos el terrible derrumbamiento del señorío helenístico antiguo y la secuencia de sus efectos sucesivos, desde la batalla de Magnesia, ocurrida en el año 190 a. c., hasta la de Actium. Después, en segundo lugar, aquel plazo de gracia de la firme dominación romana, que dura doscientos veinte años y que va hasta el colapso que se produce tras del año 193 d. c., colapso que determinó que los elementos señoriales romanos, desbaratados por la situación de anarquía militar, cayesen en el abismo. Y, en tercer lugar, se enlaza con lo anterior la constelación sociológica de la disolución de la antigua forma social de Occidente, junto con el intento simultáneo de orientalizar el Occidente en cuanto a la estructura social. Como resultado de todo ello, tenemos lo siguiente: la inevitable invasión de los bárbaros y la conquista de Roma en el año 410, que constituye la expresión máxima del caos en Occidente, y a la cual siguieron otras catástrofes. Pero, en cambio, las regiones del Este, en la misma época, permanecieron consolidadas sobre la base de sus viejísimas formas, para encontrar todavía finalmente en Bizancio una milenaria prosecución de su vida según el estilo antiguo —bien que con sus nuevos matices—; continuación que en manera alguna resultó estéril. Sin embargo, la historia bizantina en cuanto a su significación e importancia para la historia universal constituye una parte y un fermento del destino de los venideros estratos culturales, es decir, de las formaciones culturales post-antiguas.

2. *La constelación sociológica que constituye el punto de partida*

Vamos a estudiar la primera constelación sociológica en que brotó el cristianismo. Apenas podemos llegarnos a imaginar de modo suficiente, en cuanto a sus efectos terribles y disolventes, la época en que se derrumbó la dominación del antiguo helenismo, y en que los romanos tomaron posesión de las regiones del Este, que contaban con una cultura milenaria, y las sometieron a una opresión y explotación, durante la revolución en que estuvieron metidos a lo largo de cien años. El reino egipcio de los Ptolomeos, con Alejandría —que había crecido hasta contar con varios centenares de miles de habitantes, y la cual debía cobrar después tanta importancia como núcleo de los restos culturales que perduraron—, había permanecido bastante aparte en muchos aspectos durante la época propiamente helenística. El centro vital de la Grecia helenística, durante la época de su autonomía, radicó en el punto geográfico de intersección de todas las líneas terrestres y marítimas que iban del Este al Oeste y del Norte al Sur, es decir, en el ángulo sirio-babilónico. Por muy esencial e importante que fuese en el terreno cultural la reelaboración helenística de la vieja Grecia, del noroeste del Asia menor (Pérgamo) con su arrabal insular de Rodas, ocurría que el Reino de los Seléucidas, que tenía a Siria como centro y que contaba con los focos principales de Seleucia y de Antioquía, ciudades gigantescas de unos 600 000 habitantes, poseía la llave de las comunicaciones hacia el Este y el Norte, donde durante su gran época dominó las inmensas llanuras hasta el Hindukuch y hasta el linde septentrional del Irán. El Reino de los

Seléucidas reunía, pues, entonces bajo su dominio el Asia occidental. Y era no sólo el soporte y protagonista geográfico y político-territorial del espíritu griego extendido sobre culturas extrañas, sino que era algo más: era también en el ángulo de su centro sirio y en los territorios de la vieja Babilonia y de Palestina, la gran marmita en que entraban en múltiples contactos y se mezclaban todos los elementos resquebrajados y muy antiguos pero también todos los elementos elevados y sublimes que había creado el Este con el espíritu heleno, que había sido llevado hasta allí. En Babilonia había entonces incluso un santuario de Buda. Así, pues, el destino del Reino de los Seléucidas tenía que convertirse en un factor decisivo para el helenismo que se había extendido sobre el Oriente. De esta suerte Siria y los territorios circundantes tenían que convertirse en la zona central decisiva para el destino cultural de esos territorios orientales.

Pero, ya a mediados del siglo III a. c., el Reino de los Seléucidas no había podido conservar la Bactriana y el territorio de los partos situado en el Irán; ni tampoco había podido impedir que allí se formasen reinos, que, si ciertamente estaban influidos por factores helénicos, eran, sin embargo, extraños a la cultura griega y que desde el punto de vista de ésta constituían entidades bárbaras. Desde entonces, se produjeron como actitud de defensa contra el Reino de los partos —que se extendía poderosamente, y que con anticipación era todavía iránico—, luchas continuadas —disolventes y debilitadoras— entre los varios territorios helenísticos. Éstos, después que hubo sucumbido el último gran Seléucida, Antioco III, frente a los romanos que se iban infiltrando (año 190 a. c.), se colaron consciente y voluntariamente en una subordinación bajo la protección romana. Con esto, el Reino de los Seléucidas fue quedándose tan débil, que ya no pudo impedir la rebelión macabea de los judíos y la restauración de un reino judío durante cien años, desde 167. Judea no volvió a quedar enteramente bajo el poder de los romanos hasta el año 63. De igual manera tampoco pudo evitarse el asentamiento de los partos en Babilonia, la cual sufrió por ello muy graves efectos; ni tampoco, por consiguiente, se pudo impedir la separación de una de las viejísimas zonas culturales, ni el cierre del camino hacia la India. Desde que entonces, en el año 146, se quebró definitivamente la resistencia de los países que eran las sedes originarias de la dominación griega, es decir, desde que se quebró la resistencia de Macedonia y de Grecia, se estableció con pleno vigor el primer período —antes indicado— de descomposición en la zona oriental que había devenido helenística.

Lo terrible de este período no radica tanto en la carencia de poder del propio Estado, sino más bien en el hecho de que pudiera erigirse en protector del Estado durante un tiempo bastante largo un rey nórdico de bárbaros, Mitrídates del Ponto; y, después, en el hecho de la pura anexión por Roma. Lo terrible de este período consiste, pues, en la brutal explotación, en el brutal esquilme, saqueo y descuido por los romanos, durante la guerra civil secular que puso a la misma Roma al borde de la disolución. Faltó casi por completo una fuerte protección estatal exterior. Y, así, de este modo, ocurrió que el Mediterráneo, que antes había estado dominado con firme seguridad y que había sido un centro de concentración y de irradiación de riqueza, se transformó regresivamente en un campo organizado de piratería desenfrenada. Estas zonas del Este, a pesar de los asirios, persas y greco-macedonios, habían disfrutado antes durante largo tiempo de un constante florecimiento y habían constituido el campo de un recíproco intercambio cultural siempre en aumento. Pues bien, para estas zonas del Este y de modo especial para las regiones centrales situadas en torno de Siria, se produce, por causa de los fenómenos indicados, una época de desesperación, de inmensa confusión y de desangramiento. De cómo esa época se hallaba embebida de una agitación revolucionaria, nos da testimonios cada una de las líneas de la historia judía de Josefo, en lo que se refiere a la Palestina de aquel entonces.

Ahora bien, esas zonas orientales, en cuanto a sus esencias culturales, estaban empapadas hasta su última fibra de antiguos lazos y complejos religiosos, que antes habían sido puramente mágicos. Ahora bien, entonces, el mundo superior de formas, nociones e ideas de los helenos se iba inmergiendo en esas formaciones y vinculaciones mágicas, en el mismo grado en que su posición de dominación se iba desmenuzando hasta llegar finalmente a desaparecer. En esas regiones del Este y en esa época, la situación, la penetración recíproca inevitable a que se acaba de hacer alusión, tenía que engendrar tan sólo una renovación religiosa, en correspondencia con los temas y las incitaciones ya existentes en el parsismo (Mitra), en el judaísmo (el Mesías venidero), en Egipto (Osiris) y de modo análogo en los demás elementos. Esta renovación tenía que desarrollarse bajo la forma de una religiosidad fundada en la fe en el Salvador. A esta forma de religiosidad le proporcionaban el marco los antiguos misterios cultuales de los griegos; y le ofrecía los medios espirituales el mundo de conceptos conquistado ya desde Platón y que entonces iba adquiriendo cada vez más un carácter simbólico. Y así se explica la época de las religiones helenístico-orientales llenas de misterios, en cuyo centro se encuentran Mitra, Serapis, Attis y Adonis, como Salvadores, como Libertadores, esto es, como Soteres (para decirlo con la palabra griega). Se trata de religiones de misterios, cuyas salvaciones mediante milagros, bautismos, metamorfosis, podían ser concebidas por las clases cultas con la ayuda de aquel mundo griego de conceptos, que entonces iba evolucionando hacia un gnosticismo pagano de carácter simbólico, o que incluso trabajaba con ideas irreales en un sentido tan sólo parabólico; y de tal suerte todos esos misterios, con milagros, bautismos y metamorfosis, podían ser sublimados y desmaterializados en la concepción de las clases cultas. Pero, en cambio, para las masas, esos misterios y sus ritos constituían el vehículo de actos mágicos salvadores muy reales y efectivos. Y por eso ocurría que el pueblo en esas terribles proliferaciones estaba lleno de sectas, de terapeutas, de orfitas, de fieles de Mitra, los cuales mediante actos milagrosos proporcionaban una inmortalidad libertadora de todos los espantos. Es la época de los Salvadores que aparecen en figura visible; pues sigue viva la representación griega de la Parousía. Es la época de la lucha contra los demonios, los cuales son considerados como efectivamente reales —recuérdense los relatos del Nuevo Testamento—. Y así en esa época penetra en todo cada vez más y más la representación de la salvación en una esfera purificada, que está por encima de la vida en este mundo, mediante el Soter, es decir, mediante el Salvador.

3. *Jesús y la esencia del cristianismo*

En este mundo que acaba de ser descrito aparece Jesús. Aparece Jesús en la época más agitada del pueblo judío, si exceptuamos la época prebabilónica, cuando se había introducido la quiebra de la libertad de la sede central de la fe judía que antes había sido restablecida por los macabeos y que entonces cayó entre las manos férreas de los romanos. Jesús se halla situado en una serie de levantamientos mesiánicos sediciosos que se produjeron en Judea contra los romanos, desde el sometimiento llevado a cabo por Pompeyo en el año 64 antes de nuestra era, movimientos rebeldes que siguieron produciéndose incluso después de la destrucción del Templo por Tito en el año 70 d. c., hasta aquella última insurrección general de los judíos, bajo el imperio de Adriano, en el año 135 de nuestra era. La importancia que la figura de Jesús alcanzó para la historia universal hay que entenderla teniendo presente el marco en que actúa, aquel marco de una general Soteriología, es decir, de aquella atmósfera de salvadorismo. Esta atmósfera se había formado —según ya se expuso— al calor de la Paz Romana de los Césares, la cual, si bien había aquietado al resto del mundo, en cambio, había provocado entre los judíos una incesante indignación contra Roma.

No habría mayor equivocación que querer llevar a cabo una última interpretación sociológica de la aparición de Jesús, en la dirección de entender en sentido metafórico y gnóstico todo lo que contiene el Nuevo Testamento y olvidar las realidades históricas que se hallan detrás de él.[16] No podrá comprender sociológicamente la aparición del cristianismo quien en el estudio de los Evangelios no haya sabido vivir la violencia casi pavorosa y la proximidad realista de esta figura que es, en sentido espiritual, la más revolucionaria de la historia. Tan sólo la existencia real de Jesús pudo hacer posible en absoluto las formulaciones del Sermón de la Montaña —por más que éstas hayan podido ser estilizadas más tarde—. Los documentos relativos a la presencia real de Pedro y Pablo en Roma —en los cuales apenas puede hacer mella la crítica— que se desprenden de los descubrimientos en las catacumbas recientemente abiertas y que prueban como hechos históricos efectivos el marco en que dichos apóstoles se movieron, así como también la certeza respecto de sus sucesores inmediatos nos hablan con toda elocuencia y claridad. Y esto, aun sin mencionar las consecuencias, harto convincentes, que se siguen de la reconstrucción de los testimonios extrabíblicos de su historia, como sobre todo del llamado Josefo eslávico. La curiosa manera de proceder de aquella ciencia que en otro tiempo puso en duda respecto del más grande poeta de los tiempos que fuese autor de sus obras, ocurre que con relación a Jesús ha seguido de modo sorprendente hasta hoy en día su trabajo.

Pero debemos tener en cuenta lo siguiente. En los destellos inmediatos —que no son demasiados— de esta vigorosa personalidad que se nos manifiestan a través del ventanal de la Sagrada Escritura, tan fuertemente cubierto por sus dimensiones dogmáticas, percibimos tanto más la grandeza personal incomparable de esta figura. Sin embargo, es legítimo hacer otra consideración, a saber: ir más allá de la aclaración general del escenario espiritual tempoespacial de la aparición de esta gran figura e indagar más de cerca y más profundamente la constelación en la cual dicha personalidad excepcional logró el alcance universal que tuvo; es decir, circunscribir todavía más de cerca su lugar anímico-espiritual en el mundo de aquel entonces; pues de tal modo, conseguiremos conocer los rasgos característicos que en congruencia con ese ambiente tuvieron que cristalizar en la aparición originaria de Jesús.

Con toda la riqueza que ciertamente contiene el primer cristianismo, que representa una admirable síntesis de las actitudes espirituales más firmes de Oriente, constituye en la síntesis concreta de esas actitudes así como en la agudización vital de las mismas, precisamente aquello que vio el clarividente odio de Nietzsche, a saber: la rebelión moral de los esclavos contra los señores del mundo de entonces. En cada una de las frases del Sermón de la Montaña encontramos la clara y consciente inversión de todo lo que había constituido hasta entonces la formación del carácter; encontramos la terminante declaración de guerra contra todo aquello que había sido algo obvio en la Antigüedad desde los tiempos de Homero, pasando por Esquilo, Sófocles hasta la Roma imperial y también entre las clases señoriales del Asia menor: contra las representaciones que en definitiva se orientaban hacia el ideal heroico del guerrero, que era propio de las culturas que habían sido talladas según el patrón del inquebrantable orgullo masculino vinculado a sus empresas terrenales. Sobre todo para la cultura grecorromana, el cristianismo constituía exactamente el negativo fotográfico de su centro espiritual, la antítesis de éste.

---

[16] Así Leopold Feiler, *Die Entstehung des Christentums aus dem Geiste des magischen Denkens*, Jena, 1927.

Y en el aspecto que acabo de indicar, el cristianismo se presenta genuinamente como lucha: "Yo no he venido a traer la paz, sino la espada." "Quien no está conmigo está contra mí." Y en virtud de esto, el cristianismo constituye algo por entero diverso de las numerosas sectas judías de aquel entonces, como, por ejemplo, la secta de los esenios, quienes al parecer desde tiempo aproximadamente del 150 a. c. se comportaban de parecida manera, con una actitud íntima de absoluta carencia de necesidades, de una comunidad de amor, de una comunidad de bienes, de una ilimitada caridad, con la esperanza de una purificación. Los esenios eran gentes que no hacían daño a nadie, y a las que se les dejaba seguir su propio camino.

Por eso, el cristianismo constituye algo enteramente diverso de una de las muchas religiones de misterios y Salvadores, que llenaban el área de aquel tiempo. Pues el cristianismo en cuanto a su actitud de lucha exigía una exclusividad de su fe. Se podía ser a la vez creyente de Mitra, Attis, Adonis y Serapis. Cada una de tales creencias, a pesar de la heterogeneidad de sus respectivos contenidos, podía ser encajada en aquel mundo de símbolos y de redención, que no solamente era tolerante, sino que, además, resultaba múltiple por su propia naturaleza; en aquel mundo, que se había engendrado y había crecido de la mezcla de la religiosidad oriental con la religiosidad griega. Frente a este mundo surge Jesús con su ética luchadora que vuelve del revés todos los signos, todas las normas, y actúa sobre la base de la exclusividad de la fe creada por él.

A todo lo expuesto debemos todavía añadir una tercera consideración, a saber: destacar la idea de un Mesías redentor del mundo. Y, entonces, veremos las peculiaridades de la estructura que muestra precisamente ya el primer cristianismo inicial. Estas peculiaridades encierran en su actitud decidida los rasgos característicos de su cualidad revolucionaria universal.

No hace falta ciertamente emplear muchas palabras para poner de manifiesto que la persona que creó todo esto y que dio a este cristianismo su fuerza revolucionaria, sólo podía surgir y elevarse dentro del marco, del destino y de la vida de aquel pequeño pueblo, que había reelaborado para sí, como pueblo —dentro de la última constelación sociológica expuesta— aquellas tres cosas, produciendo una religiosidad de la humildad referida a sí mismo, y que también las había desenvuelto hacia una esperanza de redención del mundo, la cual, en última instancia, se refería a cada sujeto individual; redención cuyo cumplimiento se da súbitamente allí, en aquel entonces, como una fuerza presente. Jesús surge como algo que era de antemano necesario en el seno del pueblo judío, el cual constituía el contrapolo espiritual del mundo señorial romano, que entonces abarcaba ya también el Oriente. Jesús aparece entonces en el momento en que la formación de la vida que era característica de ese mundo señorial había fracasado por primera vez durante cien años; y cuando su restablecimiento frente al pueblo judío sólo puede ser llevado a cabo lesionando los más profundos sentimientos de éste, y provocando en él incesantemente una nueva indignación y un alboroto, así como produciendo la idea de que al fin había llegado el día de su gran misión que revolucionaría el mundo. Resultan maravillosos en grado máximo tanto los actos estático-guerreros, así como también el autodesgarramiento de los judíos palestinenses de esa época. Además Jesús aparece en la comarca, que, según ya se expuso, constituía el campo del más intenso contacto entre todos los elementos espirituales de aquel entonces y que, por eso, tenía también que ser el terreno en el cual se utilizasen esos elementos para proceder a una nueva obra creadora a partir del momento en que esta comarca se hallara inundada por la atmósfera de desesperación, que emanaba del derrumbamiento de las condiciones externas de la vida.

Es más que probable que los procesos de la aparición mesiánica de Jesús —que con toda certeza se enlazaron a la colocación ofensiva del estandarte imperial (con la correspondiente efigie) llevada por Pilato al templo de Jerusalén, donde no figuraban imágenes—, se hayan desarrollado en cuanto a su sentido de un modo enteramente análogo a como lo relatan los Evangelios oficiales redactados con corta diferencia desde el año 70 (el de San Marcos) hasta el año 120 (el de San Juan). Y por lo que importa a esto, tanto da que sea o no auténtico el relato contenido en la traducción eslava de la edición bizantina del Josefo, que es el único relato extraño a la Biblia, que, aunque breve, es completo en cuanto a su materia y que lo confirma todo.[17] Este relato falta en los demás textos de la narración de las luchas revolucionarias de los judíos elaborados por Josefo según las actas romanas. Si este relato es auténtico, entonces resulta inapreciable, sobre todo por la notable descripción naturalista que hace de Jesús, descripción que, claro es, resulta extrapolada e inaceptable para los cristianos posteriores con el conjunto de toda la narración. En esta descripción naturalista de Jesús se nos dice que era de tez oscura, de pequeña estatura, de tres codos de alto, jiboso, con rostro alargado, con cejas que se juntaban, "las cuales podían asustar a los que le veían", con poco cabello desmelenado y partido por una raya sobre la frente al modo de los Nazarenos, con escasa barba, pero actuando con una fuerza invisible, influyendo decisivamente con una palabra, con un mandato. Jesús, que era por completo y sólo un odre del espíritu, pertenecía, Él mismo, al sector de los pobres y de los oprimidos, de los apenados y de los agobiados. Y es a las gentes de ese sector a quienes Jesús, que era Él mismo un trabajador manual ambulante, se dirige con un sermón revolucionador, en apariencia tan sencillo, pero en verdad a menudo de tan grave profundidad. De los pasajes evangélicos que pudiesen venir en cuestión para una interpretación cabal de la acción llevada a cabo por Jesús, no se desprende con claridad cómo Jesús, sobre la base de sus milagros y a partir de un determinado momento, fue considerado por las gentes de su pueblo como el libertador frente a todas las necesidades y frente a toda opresión en este mundo. Esto es, podríamos decir literalmente que fue considerado en realidad como el revolucionario nacional; en suma, fue tomado e interpretado como el Mesías judío. Esto y no otra cosa es lo que aparece en el relato reconstruido de Josefo. Podemos dejar en cuestión si al principio Jesús mismo concibió su predicación como un requerimiento a desligarse de la patria y del mundanal ruido y como un impulso a retirarse al desierto y a la Jordania oriental. Lo que en efecto es seguro es que Jesús quiso de modo consciente sacrificarse a sí mismo, desde que tomó la resolución de dirigirse a Jerusalén, cuyo final externo debía ofrecerse con meridiana claridad a su mirada; pues todos los numerosos revolucionarios judíos hasta entonces habían sido muertos. En tanto en cuanto Jesús aprovecha directamente de ese modo la banal interpretación errónea de su predicación —es decir, la incorrecta interpretación realista de la misma— y con ello provoca un levantamiento, ocurre que precisamente Él mismo deshace y anula ese malentendido y ese erróneo juicio. Y en cuanto a esto es indiferente el modo como se valore la Resurrección, la Parousía posterior y el milagro de Pentecostés. Un obrar tal sobre la base de esta predicación constituye ya un descollar de su figura por encima del judaísmo y por encima de las palmarias esperanzas mesiánicas de éste. Su conducta constituye el gran manuscrito, con el cual Jesús mismo inscribió indestructiblemente, en el curso de la historia, la dimensión universal que había en su prédica y que encarnaba en su persona. Pues en el mundo tan sólo puede adquirir una eficacia universal aquello que encarne en una imagen simbólica.

---

[17] Sobre este relato véase: Robert Eisler, *Iesous basileus ou basileúsas.* Heidelberg, 1925.

Pero lo que aquí se convirtió en un factor eficaz de carácter simbólico había sido ya concebido de modo universal en su anterior contexto judío, según la gran concepción de los profetas exiliados —como ya vimos—; y se había desarrollado ya rebasando la forma colectiva del pueblo judío, en el sentido de concebir que el pueblo judío estaba sufriendo para la redención del mundo y para instalar su propio imperio sobre éste, en el futuro. Ahora el pueblo judío, encarnado y representado por un Mesías, dirigiéndose con su fe y con su ética a todos los individuos, es decir a todos los hombres, tenía que actuar con carácter de misionero según su propia ley íntima en todas las direcciones. San Pablo, desde este punto de vista, constituye sólo el primer representante de una realización que era necesaria según la propia ley interna del cristianismo; constituye el primer luchador en pro de esta realización, que logra proyectar su cruzada sobre el mundo. Ahora bien, la misión cristiana, y, por tanto, su difusión, tenía ya su raíz en todos los rasgos mesiánicos del pueblo judío. Esta misión, pues, se originó y desarrolló necesariamente como producto del mesianismo judaico, con ocasión de la realización personal.

Este carácter de misión constituye un rasgo singular, que, en esta forma, es propio tan sólo del cristianismo como religión; y que no encontramos de esta manera en ninguna otra religiosidad universal. Desde luego no encontramos tal carácter de misión en ninguna de las religiones de Oriente. En el judaísmo existe precisamente tan sólo en cuanto a la raíz. En el Islam la hallamos sólo en otra forma, es decir, transformada en la idea de la conquista y de la lucha exterior para lograr la dominación del mundo por el pueblo árabe representante de la religión. Es sólo en el cristianismo donde constituye una tarea, una misión, para llevar a cabo una redención y una conquista del mundo en el terreno íntimo, que entrañan una radical transformación en todos los aspectos.

Así, pues, esta misión cristiana constituye una lucha, que constantemente se convirtió también en lucha externa y en idea de cruzada. Y esta misión, a fuer de tal, tan sólo se hace comprensible como una actitud que brota del origen judío del cristianismo, y del cumplimiento personal de esa actitud proporcionada por el destino judaico, y después por el destino del fundador del cristianismo.

Pero hay algo más todavía. La extrema exclusividad de la fe judía y finalmente su dogmatización ritualista se originaron por la peculiaridad del destino judaico. Pues bien, ocurre que para el cristianismo, que en su origen era virtualmente antidogmático y antilegalista, la exclusividad y la dogmatización se convierten en algo obvio, como resultado del influjo del judaísmo del Viejo Testamento. Así, pues, a pesar de su pretensión universalista, el cristianismo no pone desde el comienzo una delimitación junto al judaísmo. Ahora bien, en el cristianismo la idea mesiánica transformada —junto con la ética de la intención, y con la consecuencia de su carácter misionero—, da lugar a que de inmediato se perciba por doquier el desarrollo de su acción y eficacia universal.

La dogmatización que necesariamente iba teniendo lugar, la cual en cierto modo se convirtió en una especie de costra o de corteza a manera de coraza, determinó que, al fortalecerse el endurecimiento de la delimitación o separación, se fortaleciese también la reacción en contra precisamente de su carácter misionario.

No se debe perder jamás de vista el lugar sociológico que ocupa el cristianismo en esta constelación total, que era el único lugar donde podía surgir y crecer; ni tampoco podemos olvidar nunca los rasgos y el destino que se siguen de que el cristianismo tuviese su origen en el seno del judaísmo. Muy a menudo, y sobre todo en tiempos recientes, se ha tratado de separar todo esto de la médula esencial del cristianismo; pero para el exacto conocimiento de la cualidad, de la actuación y de la eficacia históricas del cristianismo, que éste desarrolló precisamente como nacido en la referida constelación sociológica, es preciso tener muy en cuenta los factores y los condicionamientos indicados.

Estos factores favorecieron la médula esencial del cristianismo, es decir, la inversión de todas las formas y de todos los módulos hasta entonces vigentes, aumentando su empuje y energía de tal suerte que la actitud señorial se sintió en seguida herida en su propia entraña. Y, así, tan pronto como acababa de comenzar la misión fuera de Palestina y de los territorios de la ortodoxia judía, ocurrió que la lucha fue también emprendida por los adversarios. Es decir, éstos recogieron el guante: la lucha fue aceptada en la forma que correspondía al sentimiento que tuvieron los antiguos elementos señoriales de hallarse amenazados en lo más central y fundamental de su existencia, y también en la forma que correspondía a la manera natural de replicar de esos elementos señoriales. Y, así, se explican las persecuciones contra los cristianos que van desde el año 64 hasta el 304. Estas persecuciones en la primera época (en el año 64, en tiempos de Nerón) todavía estaban combinadas con persecuciones contra los judíos; y verosímilmente produjeron en realidad la muerte a San Pedro y a San Pablo, por aquel entonces en Roma.

Es posible y probable que la actitud frente a la vida y la conducta de los primeros cristianos haya sido determinada considerablemente por la esperanza en una ruina del mundo y en un próximo readvenimiento, lo cual pudo haber estado en correspondencia con la impresión que se tenía en el período originario, de que al parecer se estaba en un estado de desorden y de desarticulación. Pero no se trataba de la creencia escatológica que estaba también viva en el parsismo y en muchos otros misterios y que más tarde brilló también en el mundo ya cristianizado y que, asimismo, siguió siendo algo decisivo en la concepción cristiana de la historia. No se trataba de esa creencia escatológica, sino de algo con un contenido esencial mucho más profundo que radicaba en la fe en el Salvador que redimió el mundo en la reversión de toda la actitud ante la vida. No aquella creencia escatológica del parsismo y de otros misterios, sino que esta otra fe es lo que tenía que provocar por íntima necesidad la aparición de San Pablo y la ulterior reelaboración de la doctrina llevada a cabo por éste; y es lo que también tenía que determinar que surgiesen las células cristianas mediante la formación de las comunidades que entonces se presentaban con una capacidad ilimitada de extensión en todos los lugares del Imperio. El poder decisivo de acción y eficacia universal del cristianismo frente a la Antigüedad pagana se apoyó precisamente sobre estas células, teniendo como centro de irradiación las persecuciones y los actos de martirio que comenzaron a producirse.

Se trataba de una formación de comunidades con una absoluta disposición para el sacrificio y para la lucha y con una recíproca ayuda ilimitada; y en las cuales se producía una permanente tensión de las fuerzas dirigida hacia esa magna finalidad.

Ahora bien, San Pablo realizó una integración del cristianismo, el cual a pesar de todas las fuerzas en él insertas, en cuanto al contenido de su doctrina teológica, no había rebasado todavía el marco de una secta judía con otros elementos. Pues bien, San Pablo, con sus doctrinas del pecado y de la gracia, así como también con sus doctrinas de la purificación, de la redención y de la transformación neumática —emparentadas con la concepción de los misterios— insertó el cristianismo en el mundo general de conceptos y representaciones de la religiosidad de la redención que, en aquel tiempo, estaba extendida por doquier. Y llevó a cabo esta inserción en diversos grados de comprensibilidad según las varias necesidades y alturas. Y, así, San Pablo en tanto en cuanto insertó e incorporó de ese modo el cristianismo en el área de las fuerzas activamente actuantes en aquel tiempo, lo convirtió de una mera fe en una verdadera religión. Y San Pablo realizó esto sin quitarle al cristianismo nada —ni siquiera la más mínima parte— de su forma vital ético-agresiva. Y de este modo San Pablo desenvolvió los gérmenes que contenía el cristianismo, vinculados a las condiciones de tiempo y de espacio que los enmarcaban, hasta llevarlos a pleno efecto. Si bien es posible que San Pablo de ese modo dotó de eficacia universal la predicación del cristianismo en una forma algo diferente —sólo algo—, en cambio precisamente por esto San Pablo se convirtió en el fundador de la iglesia cristiana; precisamente por esto, y no sólo por su mera labor misionaria personal.

4. *La Iglesia* [18]

El núcleo sociológico perceptible de la Iglesia radicaba en la comunidad. Nuevamente nos encontramos ante algo que no fue conocido hasta entonces ni por la Antigüedad clásica ni por el Oriente religioso. El budismo primero fue una orden; después, una gran floración integrada por varias formas de órdenes; y, por fin, cuando ya se desnaturalizó por completo, se convirtió, en un lugar de la tierra, en el lamaísmo, que constituye algo muy diverso. Toda religión antigua clásica, lo mismo que toda religión oriental, era culto; y en Oriente era culto sobre el cual se había construido una grandiosa especulación sacerdotal. Las antiguas religiones de misterios asimismo, aunque también se hubiesen interiorizado, seguían siendo en última instancia formaciones sueltas ancladas en el culto, enraizadas en éste. Tan sólo el judaísmo poseía verdaderas comunidades. Téngase presente que el judaísmo, que en los tiempos del relajamiento helenizante había emprendido una especie de propaganda expansiva prescindiendo en parte de sus ritos rigurosos (circuncisión, prohibición de determinados manjares, etc.) y que había establecido formaciones estatales y nacionales judaicas en todos los territorios del Este —y más tarde incluso hacia el Norte (kazaros en la Rusia meridional)—, era el único que poseía algo así como verdaderas comunidades, "sinagogas", en aquella diáspora, es decir, en aquella dispersión de gente producida primero por el desparramamiento del exilio, de gente que en su mayoría era superlativamente creyente con rigorosa fe. Se trataba de comunidades, las cuales a pesar de que sus miembros permanecían en el mundo, dedicados a sus profesiones o negocios, circunscribían y abarcaban la vida entera, en virtud de que se apoderaban ilimitadamente de la intimidad, de la interioridad y llegaban hasta irradiar sus vinculaciones en forma de ayuda recíproca. Se trataba de comunidades que con la expansión de esta diáspora, es decir, de este judaísmo disperso, disfrutaban de privilegios, por ejemplo en Egipto bajo los Ptolomeos, solamente comparables a los de los griegos. Estas comunidades muchas veces disfrutaban de buena situación económica y de considerable influencia. Y tales comunidades se hallaban extendidas por todo el sur y por todo el centro del Imperio romano, en todo caso hasta la misma Roma, e incluso hasta Lyon; y representaban un tipo muy peculiar de cuerpo especial dentro de la Ecumene, esto es, dentro de la tierra habitada. Hacia el tiempo de Augusto, deben de haber constituido aproximadamente una población de unos cuatro millones y medio; y, por lo tanto, representaban ya en número una parte importante de la población total del Imperio.[19]

---

[18] El libro decisivo para esta sección es el de Adolf Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, dos tomos, 4ª ed., Leipzig, 1924.

Y esos grupos se convirtieron en el camino de expansión de las primitivas comunidades cristianas dispersas por todo el territorio hasta los lugares más apartados. Piénsese a este respecto en las epístolas de los Apóstoles. Tampoco se debe olvidar que las comunidades cristianas fueron desde su mismo principio algo enteramente diverso de las judaicas en cuanto a su esencia y en cuanto a su actuación. No eran comunidades encapsuladas en ritos y estáticas desde un punto de vista sociológico; antes bien, eran cuadros muy dinámicos y expansivos de un ejército de metamorfoseados, de conversos y de convertidores, los cuales, animados por un estado de espíritu de gran elevación, peleaban por la total transformación del mundo. Eran unos luchadores seleccionados para tal fin, los cuales querían realizar, en lo que fuese posible, una labor "preparatoria", hasta que llegado más tarde o más pronto el momento de la vuelta del Redentor del mundo, llevase éste a cabo plenariamente una importante transformación radical de todo.

Se puede decir que estas células de organización y de expansión del cristianismo se mantenían en conexión por virtud de tres factores. En primer lugar, por obra de la misma lucha preparadora de la gran revolución universal. En segundo lugar, merced a la pelea en pro de la fe verdadera y de la conducta a ella acomodada; merced al intercambio recíproco en torno a esta fe y a los principios del comportamiento. Las epístolas de los Apóstoles, la primera Carta Clementina, constituyen los primeros testimonios, entre otros muchos, de este intercambio; testimonios que después fueron declarados en parte como canónicos. En tercer lugar, finalmente, se mantenía la cohesión por medio de la esencia ético-práctica de la conducta misma, es decir, por medio de la moral de la caridad y de la moral antiseñorial realizada en la vida. La moral del amor conducía a la caridad, que era la nueva argamasa de tales comunidades, la cual constituía en su tipo y en su incondicionalidad algo nuevo en el mundo y un vínculo social decisivo. Esta argamasa era tanto más fuerte y alcanzaba tanta mayor importancia, cuanto que ya no era sólo el hombre insignificante sino también el profesional pudiente quien encontraba el camino hacia esta comunidad de amor, que era algo tan elevado espiritualmente y que tenía una tonalidad y una actitud tan peculiares. En parte por factores casuales, y en parte por la consolidación de un período en calma —determinada por el estoicismo—, hubo un plazo de gracia para la subsistencia del mundo antiguo, desde Augusto hasta la época de la anarquía militar. Se trata de un período que dura más de doscientos años, durante el cual se ejerce una especie de despotismo ilustrado. En esta época, se castigaba siempre, en principio, toda negativa que los cristianos hiciesen frente al culto imperial, pero de hecho existía una tolerancia que siempre iba bastante lejos —pues hasta mediados del siglo III las persecuciones contra los cristianos fueron tan sólo de carácter local—. Y, de ese modo, con tal tolerancia de hecho, con tal insuficiencia de procedimientos represivos, se dejaba subsistir a la odiada cristiandad y se mantenía vivo en ella el sentimiento de los luchadores y de los mártires.

---

[19] Si aceptamos el cálculo de que la población total del Imperio romano alcanzaba entonces de 54 a 60 millones de habitantes, los judíos representaban aproximadamente el 7%. Harnack, *ob. cit.*, vol. I, p. 7.

Recuérdese que el Imperio romano no fue capaz de solucionar el gran problema de estructura social y política que le había deparado la historia, y recuérdese también que su continuación fue, desde el punto de vista ético y espiritual, tan sólo un gran período de prolongación y de repetición, a pesar de todos sus rendimientos en la civilización técnica y en el arte. Ahora bien, teniendo en cuenta la índole activa del paganismo antiguo, esa mera prolongación y repetición significó la caída en la sima de una terrible decadencia. Por eso dicha continuación del Imperio romano significó para el cristianismo —el cual se había conservado en estado de buena salud por sí mismo— un largo período no sólo de difusión, sino también de consolidación. Y esta consolidación del cristianismo estuvo ligada a una cierta transformación que lo fortaleció.

Si respecto de la difusión del cristianismo nos preguntamos no por sus causas profundas, sino tan sólo por su instrumento decisivo, podemos decir que esa difusión tuvo lugar en virtud del carácter y de la esencia de las comunidades. La comunidad cristiana constituía una especie de polo contrapuesto a la polis, contrapuesto a las armazones municipales ya vacías por dentro, que representaban el cuerpo social y político del Imperio romano. Y estas comunidades cristianas tenían una gran densidad espiritual y se hallaban provistas de una gran fuerza de atracción y de consolidación, a saber, la *caritas,* la cual constituía un activo factor social. Había algo que la Antigüedad pagana no había conseguido llevar a feliz realización —por lo menos la de los últimos tiempos—, a saber, ligar y coordinar al pobre con el rico, a los honestiores con los humiliores, por el sentimiento de estar todos insertos y trabados en un complejo total, soporte de la vida de todos y que entonces ofreciese a cada cual la ayuda necesaria. Pues bien, precisamente esto es lo que se llevó a cabo en las comunidades cristianas. Mientras que las estructuras municipales del Imperio —de las cuales podemos decir que no formaban una conexión, si prescindimos de unas pocas iniciativas organizadoras de las dietas provinciales— no crearon un Órganon espiritual, en cambio cada comunidad cristiana se hallaba inserta sin más, a manera de una célula, en un Órganon tal. Así, pues, el Imperio, mirado desde su interior, se había quedado como una especie de aglomeración fortuita de estados-ciudades, ligados entre sí tan sólo administrativamente. Por el contrario, lo que constituía el contrapolo de esas ciudades, a saber, las comunidades cristianas, se integraban automáticamente (sin necesidad de ser para ello preguntadas) en un todo coherente, que además estaba dotado de la cohesión propia de una entidad luchadora. Y las comunidades cristianas estaban integradas en la totalidad que era la futura totalidad universal. Y por eso las comunidades cristianas resultaban superiores en el conjunto de su fuerza espiritual. Podríamos decir que esas comunidades cristianas constituían como la antiforma, como una especie de anti-Imperio —que cuando era necesario seguía en parte en las catacumbas—, al cual su propia esencia tenía que suministrarle en aumento los elementos sociales estructurales de su organización particular primero y muy pronto de su organización total y definitiva.

Así, pues, nos encontramos ante una segunda fase de consolidación. Si vemos las cosas en perspectiva de conjunto, tenemos que decir que no fue casual el hecho de que —tras una vacilación inicial y también quizá tras una lucha de profundo alcance en algunos lugares—, se impusiese el principio de autoridad y la tendencia de la organización autoritaria en la estructura total, por lo que respecta a la constitución externa primero y después también en lo espiritual; antes bien, esto fue algo necesario para la lucha. Esto trajo consigo la constitución episcopal. La encontramos ya hacia el año 110 (Carta de San Ignacio), con presbíteros como colegio consultivo, y con diáconos como auxiliares. Adviértase que, por el contrario, al comienzo los presbíteros y los obispos habían estado notoriamente los unos al lado de los otros sin que hubiese muchas reglas en cuanto a sus relaciones, tanto en lo que se refería al servicio divino centrado por entero en torno de la consagración y de la comunión, como también en lo que atañía a la administración. En Occidente, esto trajo consigo la inclusión de los obispos y de las comunidades en las prerrogativas de Roma; y en el Oriente, determinó la inserción de los obispados y de las comunidades en arzobispados y distritos metropolitanos formados de diversa manera con sínodos episcopales. Ahora bien, junto a todo esto se daba la pretensión de Roma de ejercer un predominio general, al parecer ya desde antes del año 100 de nuestra era (recuérdese la primera carta de San Clemente).[20] El cumplimiento del fin total de la Iglesia, considerada como un instrumento misionario de lucha, con una protección recíproca sin reservas, lo mismo dentro de cada comunidad singular, de cada parroquia, que de la totalidad, requería ya, puramente desde el punto de vista externo, una tal configuración y estructura. Y de esta guisa, ya ochenta años después de la muerte de Jesucristo, se produjo una configuración que se elevaba como una divinidad viva penetrando y abarcando la totalidad del Imperio romano. Esta unidad, si bien no estaba establecida en las normas eclesiásticas constitucionales, constituía empero un hecho real. La lucha requería contar con un jefe y con una organización.

Si el fin esencial de la lucha era pelear con el mundo embotado, para lograr su transformación neumática, si, en todo caso, el bautismo había sido concebido ya desde San Pablo como un acto de transformación neumática, entonces resultó natural que la cualidad mágica que en parte procedía de los Misterios y en parte dimanaba de la Gnosis pagano-helenística hubiese de conferirse a los sacerdotes; tanto más, cuanto más durase la lucha y cuanto más importante fuese la situación que en ella ocuparan los jefes, los obispos, y sus auxiliares; y así fue natural que esa cualidad mágica se confiriese a quienes actuaban como directores del acto más decisivo del culto, a saber, de la consagración o misa, y a la misma misa. Si la comunión era un sacramento, es decir un acto mágico, así también, por consiguiente, los obispos y sus auxiliares eran personas consagradas mágicamente. En virtud de la *succesio apostolorum,* que se estableció de modo continuo por medio de la imposición de manos, adquiría el obispo instituido —que entonces tenía carácter enteramente monárquico— su cualidad y su posición sobrenaturales; y, a su vez, las adquirían de él cada uno de los sacerdotes que antes habían sido simplemente sus auxiliares. Esto constituyó una transformación del cristianismo; pero esa transformación se operaba rectilínea e ineludiblemente en el sentido del desarrollo que al mismo había dado San Pablo, llenándolo de misterios y convirtiéndolo de una secta en una religión. En la primera y acaso también en la segunda generación, la transformación mistagógica, circuló como elemento vital a través de la Iglesia en formación, en figura de iluminados, de neumáticos en éxtasis. Después, en cambio, la Iglesia insertó estos elementos en forma de actos mágicos con firmeza repetidos y de un sacerdocio mágicamente consagrado, como fuerza permanente en ella. Sólo en tanto que se realizó esto, los factores religiosos fundamentales de esta Iglesia, que eran portadores de la ética espiritual revolucionaria, estuvieron en situación de constituirse y se constituyeron, en efecto, para la lucha. Cierto que esto se logró al precio de una lucha difícil que repetidamente tenía que expulsar grupos enteros de creyentes; lucha que estalló después de haberse constituido plenamente esta cristiandad mejor, es decir, este estamento sacerdotal, sobre la cristiandad peor, esto es sobre el estamento de los laicos. Y esta lucha comenzó con la contienda contra el montanismo, que sostenía el igual valor de todos los cristianos, ya al comienzo de la segunda mitad del siglo II Por otra parte se mantuvo también una lucha igualmente dura contra la transformación del paulinismo por el gnosticismo, que tenía la tendencia a disolver todo lo firme y lo real de la historia de la redención, y que, en unión con sus mistagogos, amenazaba con provocar el peligro de hacer anegar y desaparecer la religión cristiana en el torbellino de las corrientes generales simbólicas y parabólicas del siglo II.

---

[20] Los primeros testimonios de las pretensiones personales de los Papas se refieren a las de Víctor I (189-198); desarrolladas con mayor alcance sobre todo por Calixto I (217-222)

De esta doble lucha, la Iglesia salió cerrada, apretada y firme. Y ciertamente salió con éxito de esas contiendas, en parte no pequeña por causa de que el verdadero occidente romano, menos complicado y más disciplinado (a saber, Roma, la Galia meridional, y el norte de África), en virtud de la situación histórica total del Imperio en aquel entonces, tenía que resultar vencedor en tales luchas, como efectivamente lo fue. Tertuliano, el gran fundador jurídico de la concepción eclesiástica, e Ireneo, los cuales fueron exponentes del primer estamento patrístico después del período de los apologistas, constituyeron factores fuertemente decisivos para las formas externas de concreción de la fe, para las reglas apostólicas firmes de la fe, que a partir de entonces quedaron constituidas de una vez y para siempre; creando así el arnés dogmático de la religión, y para la ordenación y arreglo canónico de las Escrituras del Nuevo Testamento, formado del caudal circulante de los relatos sagrados, de las exhortaciones y de las epístolas, y el cual constituye la sustancia exclusiva inacrecentable de la fe desarrollada.

5. *Dogmatización y victoria*

Así, pues, la doctrina mesiánica de Jesús, transformada en Iglesia, todavía no se hallaba fijada constitucionalmente, pero, sin embargo, se encontraba consolidada y trabada con intimidad; y formaba una organización sagrada que penetraba y abarcaba todo el Imperio. Y se presentó como el segundo de los derrumbamientos decisivos de la organización de la vida en la Antigüedad pagana, al que pronto siguió —si bien en varios lugares con desarrollo lento— su hundimiento espiritual, cuando el Imperio romano fracasó en el problema fundamental de su existencia, de la manera que ya quedó descrita páginas atrás. Este proceso partió ya de Caracalla, en el año 212, y se desarrolló hasta Diocleciano, en el 284. Por otra parte, a lo largo de setenta años se produjo un secamiento de las fuentes de bienestar en el Imperio romano; es más, esta vez se dio una destrucción de las mismas en virtud de una acción estatal directa, mediante la inflación, el saqueo y el terror en todas partes. A esto hay que añadir, además, la irrupción de los godos en las zonas del Este, desde el año 253, la cual determinó el hundimiento definitivo de la vida espiritual de Grecia y de la guirnalda de ciudades del Asia menor. Y ello trajo como consecuencia que se produjese una situación espiritual parecida a aquella que se presentó antes de la consolidación llevada a cabo por Augusto y en tiempos de la aparición de Jesús; una situación preñada de dudas sobre la firmeza y el valor de la organización terrenal que el mundo tenía. Y, así, ocurrió que decayeron las grandes ciudades del sureste helenístico, Seleucia (que contaba con 600 000 habitantes) y Antioquía. Alejandría fue la única gran ciudad que, después de un pavoroso baño de sangre, siguió en lo sucesivo relativamente intacta hasta más allá de mediados del siglo III; pero después arruinó su riqueza mediante tributos coercitivos y por haber descuidado el sistema de irrigación. Entonces, allá por el año 270, había gente, como San Antonio, que se retiraba al desierto. Y entonces en Alejandría se intentó salvar de nuevo penosamente la cultura antigua mediante el sistema neoplatónico (Plotino, 204-270). Pero si miramos más cerca el neoplatonismo y su doctrina de la emancipación y del escalonamiento, que trata de salvar por encima del tempestuoso oleaje la belleza y la forma bella, como un último valor, entonces veremos que en tales teorías ha penetrado ya la ascesis, y que también en ellas lo supremo y lo último lo constituye el éxtasis, que debe conducirnos fuera de este mundo.

Ahora bien, según hemos dicho ya, cuando todo esto comenzaba, la iglesia cristiana era ya una especie de contraorganización universal perfectamente trabada, frente al Imperio romano oscilante. Se miraba ya a la Iglesia no sólo como una forma de vida que hacía la concurrencia al espíritu antiguo y que entrañaba un profundo peligro. Mientras que todas las persecuciones anteriores contra los cristianos, incluso la que tuvo lugar bajo Septimino Severo, habían constituido siempre meros estallidos locales, en cambio, a partir de Decio y a través de Valeriano, Diocleciano hasta Constantino —por consiguiente, a lo largo de dos tercios de siglo— adoptaron una nueva forma. Las persecuciones se presentaron entonces como un extirpar sistemáticamente a todos los cristianos en el ámbito entero del Imperio, como la rigorosa exigencia de cumplir el culto imperial, que entonces era el culto del *sol invictus,* y en caso contrario se procedía a imponer la pena capital a todos, incluso a mujeres y niños. Valeriano fue el único que se limitó a actuar exclusivamente contra las cabezas superiores; pero a éstas también las hizo aprehender a todas con carácter general.

Ésta es la época de la tercera constelación sociológica del cristianismo. En ésta se llevó a cabo en dicho contra-reino cristiano que constituía el antipolo del Imperio romano, algo diverso en cuanto a la división en período y por lo que respecta a la manera de ser, pero que en aquel entonces tuvo también importancia para la universalidad de la contrafuerza cristiana.

Antes de que se emprendiesen las persecuciones, se produjo aquel sincretismo que acompañaba a la filosofía neoplatónica, cuyas doctrinas fundamentales de las representaciones y conceptos interpretativos del mundo y de la redención se infiltraban en la dogmática, que entonces estaba formándose. Este sincretismo irradiaba de Alejandría, entonces todavía en plena vida, y estaba representado por la segunda serie de Padres de la Iglesia, a la cabeza de los cuales figuraban Clemente de Alejandría (fallecido en el año 217) y Orígenes (que murió en el 254). Este sincretismo, prosiguiendo la obra de San Pablo y de los dogmáticos precedentes, creó el llamado cristianismo del logos. Por cristianismo del logos se entiende el cristianismo de la especulación sobre la esencia de lo divino que redime el mundo, sobre la esencia del logos, que está en Dios y que emana de Dios. Y, de ese modo, el cristianismo se eleva por encima de una mera doctrina de fe, hasta una filosofía superlativamente complicada. Podemos decir, en verdad, que se convirtió en una teosofía; y que, entonces, fue equiparado en calidad y rango con las últimas grandes corrientes ideológicas que discurrieron a través de la Antigüedad agonizante de aquella época. Y en tal sentido el cristianismo se situó a una gran altura. Ahora bien, esa especulación, orientada hacia el neoplatonismo, introdujo en el cristianismo un sistema de grados y escalones bajo la forma de numerosos mediadores: ángeles, mártires, santos; y, de tal suerte, el cristianismo creó, además, una religión de segundo orden para las necesidades cotidianas, e incluso admitió cultos locales para semidioses, espíritus protectores, santos con fiestas especiales. Pues bien, en tanto en cuanto se introduce ese sistema de grados y en tanto en cuanto se elabora esa religión de segundo orden y se admiten tales cultos especiales, el cristianismo se embebe en esa época sincretista, cuyos resultados nunca pudo borrar por completo, a pesar de las varias reacciones que siempre se fueron produciendo; y este embeberse en dicho sincretismo ocurre precisamente poco antes de que se emprenda la lucha en toda línea y con referencia a todos los aspectos de la vida de aquel entonces.

Quebrada la estructura de la vida secular o terrenal, se inicia en el cristianismo la primera irrupción —ya mencionada— de aquella ascesis anacoreta, que por lo demás había sido ya preparada por Orígenes. Y esto ocurre casi al mismo tiempo que el comienzo de aquella terrible y sistemática lucha decisiva. Pero al propio tiempo, por maravilloso que pueda parecer si se tiene en cuenta la brutalidad de la persecución, que fue hasta el último grado, el cristianismo había ya encarnado de tal manera la vida, que pudo mantenerse firme a pesar de las apostasías en masa que se producían de cuando en vez.

El cristianismo persistió; es decir, triunfó. El edicto de tolerancia de Constantino, promulgado en el año 313, y la conversión posterior de éste, son las cosas que determinaron el cierre de la tercera constelación del cristianismo antiguo; y representan en la historia universal una peculiar capitulación del Imperio señorial terreno más grande que hubo en el mundo, ante un contraproducto entonces superior, que había surgido de la moral de esclavos, sublime en su más íntima profundidad, es decir, que había brotado de la doctrina y del sacrificio simbólico de un pobre trabajador manual ambulante de Palestina.

No tiene especial interés el determinar hasta qué punto hay que estimar la capitulación de Constantino como un acto político encaminado directamente a la salvación de Roma, o tan sólo como un acto de ponderada prudencia. El cristianismo se convirtió en religión privilegiada. Esto no significó que se tomase ninguna medida contra el paganismo, aparte de haberlo privado de su carácter oficial. Una conversión general impuesta habría resultado en verdad algo demasiado temerario en aquel mundo todavía infinitamente rico e ilimitadamente vario. Por lo tanto, hasta mucho tiempo después de la invasión de los bárbaros, el antiguo paganismo siguió viviendo, aunque más tarde en varias ocasiones fuese oprimido en algunos aspectos. Es sabido cuáles fueron los paseos que a través del mismo realizó San Agustín, antes de hacerse cristiano.

Pero en la nueva constelación y en el período que con ella se inicia, hay dos factores, que siguieron actuando ulteriormente sobre el destino del cristianismo, y que influyeron a través del cristianismo sobre el destino del mundo occidental. De una parte, el comienzo de la interminable serie de concilios sobre la superestructura espiritual del cristianismo, la cual adquirió un carácter teológico, y sobre controversias dogmáticas que degeneraban en una enmarañada casuística, sobre fallos en punto a dogmas, y sobre expulsiones de grandes grupos de cristianos. Todo esto, para el cristiano de hoy, cuando se contempla libremente y con imparcialidad, produce la impresión de un juego por de pronto incomprensible, extravagante y aun muchas veces maniático, que para ser entendido necesita imperiosamente una interpretación, sobre todo porque su sombra se vierte todavía sobre la época actual. Por otra parte, el segundo factor, que en la historia universal devino casi todavía más importante, fue la separación entre Occidente y Oriente, la cual ya hubo de anunciarse claramente en esas discusiones: la preparación de la nueva disolución de aquel matrimonio entre Occidente y Oriente, creado por Alejandro, coyunda que había constituido el fundamento tanto del romanismo posterior, como también del nacimiento y de la difusión del cristianismo.

Nos preguntamos cómo puede explicarse el hecho de que el mundo antiguo, que entonces, desde el Concilio de Nicea, celebrado en el año 325, se había hecho cristiano, convirtiese en asuntos esenciales de Estado aquellas controversias dogmáticas, ultrasutilizadas en innumerables sínodos orientales y occidentales y en seis grandes concilios ecuménicos, y que el concilio las pusiese decisivamente bajo la influencia del emperador, cuando se planteaban cuestiones como las siguientes: si Cristo fue, como parte de la Trinidad y como Redentor, puramente divino —homousios— o tan sólo semejante a Dios —homöusios—; si Cristo, de ser divino, tiene dos naturalezas, una plenamente humana y otra divina, o si, por el contrario, tiene sólo una como Redentor aparecido bajo figura humana —monofisitismo o lo contrario—. Pues bien, estas preguntas y otras análogas se convirtieron en problemas de primer rango, para los cuales se tuvieron que encontrar compromisos políticos. Y por causa de tales cuestiones se produjeron condenas, destituciones, cismas eclesiásticos, peligros de rompimientos locales y aquellas expulsiones definitivas de grandes corrientes del seno de la catolicidad (arrianos, nestorianos, etcétera). Ahora bien, ante estos hechos nos preguntamos: ¿Cómo podían ocurrir tales cosas? ¿Cómo podía ser esto el resultado de la victoria del cristianismo antiguo? ¿Cómo se produjo este aquelarre, que duró siglos en la historia universal? La respuesta es la siguiente: esto se produjo *también* por causa de las veleidades personales de poder, que siguieron a la nueva unión con el poder estatal. Ahora bien, lo decisivo en este respecto radica en una causa más profunda. Esta religión, que había alcanzado el dominio del mundo, poseía un magismo ideal como superestructura del magismo sacramental y sacerdotal —con el cual daba al mundo y tomaba de él aquello que en el fondo sólo el mismo Dios puede dar y tomar—. Poseía, digo, como superestructura de este magismo sacramental y sacerdotal, en el campo de la especulación dogmática, también un magismo *ideal,* que estaba en contradicción con el *pensamiento* puramente intelectual. Es posible que este magismo ideal, bajo la cubierta del pensamiento metafórico y simbólico, ulteriormente desarrollado por influjo de lo platónico, por razones de la ortodoxia combativa, que constituía una herencia del judaísmo, condujo a la cuestión del magismo y simbolismo *correctamente* ortodoxos y llevó la disputa sobre él. Y esto ocurrió, como decimos, por virtud de la ortodoxia combativa, la cual constituía la herencia del judaísmo. Ahora bien, esas decisiones tenían también una gran importancia para la vida: ocurre que constantemente se tenían que estar formando decisiones sobre estos temas. Y todo dependía de la justeza de las mismas. Pues ¿cómo habría sido posible para un pensamiento especulativo de carácter mágico, la redención, la divinización (que tenía que realizarse en virtud del Mediador) si Cristo mismo no era Dios? Cristo tenía que ser ciertamente una parte integrante de aquella naturaleza divina; pues, de lo contrario, no podría transformar a los hombres en una sustancialidad divina y redimirlos por este procedimiento. Esto daba a todas esas disputas, en apariencia tan abstractas, una gran importancia para la vida. Si se aceptaba la Trinidad y la naturaleza divina de Jesús, entonces se empleaban los medios de un pensamiento meta-intelectual para hacer asequible y aceptable, en la intimidad de la conciencia, una misteriosa transformación operada por Cristo. O expresado en otros términos: ocurría que harto fundadamente se vivía en un grado de máxima intensidad con vista a la propia salvación del alma en formas mentales de carácter simbólico y al mismo tiempo influidas por elementos mágicos; formas mentales, de tal carácter, que sólo gracias a ellas podía resultar posible pensar en cosas tales como la concepción de la Trinidad.

Ocurría que en la disputa, era sobre todo Roma quien suministraba la fórmula definitiva. Pero, en cambio, por lo que respecta al pensamiento mismo, por lo que atañe a toda la simbolística y magística, se trataba de una victoria del Oriente amalgamado sobre el viejo espíritu de la Antigüedad puramente griega y romana. Por lo demás, la penetración de la simbolística y de la magística en Occidente tan sólo es comprensible teniendo en cuenta también el hecho de que en aquella época posterior de Roma ejercieron un influjo decisivo las sustancias populares empapadas de magismo; sustancias sobre las cuales se habían asentado los anteriores señores y de las cuales fueron destronados en la época de la anarquía militar. De aquí que se produzca esa teología de la "barbarie piadosa", como Harnack[21] ha denominado con razón el carácter religioso de aquella época con referencia al magismo triunfante.

6. *Oriente y Occidente. San Agustín*

Ahora bien, en aquel entonces el Occidente se orientalizó no sólo en la religión, sino que aparentemente se orientalizó asimismo en la total configuración de la vida. Esto ocurrió ya desde la "salvación" del Imperio romano por Diocleciano.

El viejo edificio estatal, tal y como había sido creado mediante la constitución municipal, perdió el suelo en que se asentaba, en tanto en cuanto consistía en esa organización, en el momento en que fueron arruinadas las clases sociales que eran la base de la vida municipal. Y, así, sucedió que corrió por todo el Imperio un movimiento de retroceso hacia el sistema del Oriente el cual allá no había decaído nunca en cuanto a sus fundamentos sociales. Este sistema del Oriente consistía en un sistema de administración y de gobierno basado sobre la ausencia de libertad. El Emperador, en lugar de Princeps se convirtió en Dominus, es decir, en Señor, con un Estado cortesano, con ceremonias orientales y con eunucos. Los ciudadanos vecinos de las urbes, a los cuales desde los tiempos del derrumbamiento, es decir, desde Caracalla les pertenecía todo, incluso las zonas bárbaras dominadas anteriormente, ya habían sido limitados poco a poco en cuanto a su movilidad en el espacio y en cuanto a su libertad, en interés de la efectividad de los tributos. Pues bien, ahora fueron encadenados en sus capas superiores a la profesión que ejercían. Esto ocurrió en virtud del sistema impositivo de los tributos (sistema de liturgia, es decir, de servicios públicos), con el fin de asegurar esos tributos. Y en Occidente, donde no existía una burocracia estructurada, tuvo lugar también un encadenamiento o vinculación de los ciudadanos a las funciones públicas y a los gastos de las mismas. Así, pues, en esa época hallamos una creciente falta de libertad y una sujeción en lugar de la libertad característica del mundo antiguo occidental. Esta libertad, si bien había sido anulada ya antes por el Emperador en cuanto a la decisión política, no obstante no había sido tocada ciertamente en otros aspectos de la vida y sobre todo no se había atentado contra la libertad de profesión ni contra la autonomía administrativa local de las ciudades. Ahora bien, después ocurrió lógicamente que en este Imperio influido por el Oriente, también la capital perdió el espíritu de la vida romana libre y se sometió al del helenismo orientalizado. De esa suerte se produjo una decisiva transformación en cuanto a la estructura social que fue paralela a la transformación religiosa, o que incluso la precedió. El mundo antiguo occidental, tanto en sus fases aristocráticas como en las democráticas, había sido edificado siempre sobre la base de la autonomía municipal; por el contrario, en esa nueva época, encontramos instalada en todas partes una organización jerárquica, que interviene en todos los asuntos cotidianos y minúsculos; una organización jerárquica que se halla extendida sobre todo el Imperio como principio de dominación no solamente espiritual sino también terrena, y que abarca la totalidad de la vida.

---

[21] En su *Tratado de Historia de los dogmas.*

Como ya dije, esta nueva fase que cobró el mundo antiguo, representó en última instancia, para las regiones del Este, su vieja forma de siempre. Esta estructura había seguido viviendo allí, en una forma matizada según los diversos lugares y las diversas situaciones históricas: había sobrevivido invariable en esencia con las ciudades griegas allí situadas y entonces en decadencia, con el aflojamiento de la servidumbre campesina mediante el sistema de los arrendamientos y del colonato al desarrollarse las relaciones económicas de tipo monetario. Y de tal manera, esa forma había persistido invariable en cuanto a su esencia desde los tiempos más antiguos en que se edificaron a orillas del río los primeros Estados basados en un sistema de prestaciones personales y de cargas vecinales. Constituía una antiquísima formación, una antiquísima cantera, que salía de nuevo a la superficie al correr la arena movediza del tiempo.

Ahora bien, este sistema, típico de las zonas orientales, constituyó para la región occidental una revolución. Constituyó la negación subversiva de su forma de vida, que se basaba en la libertad urbana. Esta forma de vida municipal, que ya desde la época de Diocleciano había tenido que tratar de sostenerse violentamente tan sólo mediante graves penas contra la fuga de la ciudad, contra la huida de los cargos públicos y el abandono de las profesiones, fue disolviéndose en esta nueva época por virtud de una propia lógica interna. En esto desempeñó un papel esencial el hecho de que la capa social de los esclavos, sobre la cual estaba sostenida la vida de las clases superiores de la ciudad, y que constituía un estrato de "cosas" humanas, de puros instrumentos y materiales de trabajo, y que era constantemente renovada por el continuo suministro de nuevos siervos en virtud de las guerras de conquista que antes estaban siempre a la orden del día, en cambio, en la época que ahora examinamos, se contrajo considerablemente de modo rápido. Esta contracción o reducción ocurrió por causa de haber cesado las guerras de conquista; y de ese modo sucedió que el material de explotación humana para mantener el bienestar urbano se hizo raro y escaso. Los poseedores de esclavos se vieron precisados a transformar esas cosas humanas en seres humanos obligados a prestar un servicio y dispuestos a reproducirse; y de tal suerte vivieron entonces de las prestaciones obligatorias de éstos. Pero los señores pudieron hacer esto sólo a cambio de abandonar la vida de la ciudad y de retirarse a su *villa rustica,* transformando éstas en una especie de corte feudal, con colonos obligados a pagar tributos. Es decir, que los antiguos esclavos fueron convertidos en colonos obligados a prestaciones e impuestos. Y esto sucedió a pesar de todas las prohibiciones en contra. Y como quiera que la estructura económica capitalista y de tráfico se había fundado sobre la base de la utilización de los esclavos y de los libertos, aconteció que entonces el mundo occidental se retrogradó también cada vez más a un tipo de economía natural. Ya Diocleciano se vio precisado a determinar que se pudiesen pagar los impuestos no sólo en dinero sino también en frutos naturales a elección. Adviértase cuán grande transformación entraña este paso de la saturación monetaria capitalista de los tiempos helénicos y de la época culminante de Roma.[22]

Cuando se habla de la decadencia del mundo antiguo hay que situarla en el tiempo y en los fenómenos que he expuesto, a saber, en la época en que ocurrían a la vez los siguientes hechos: el hecho de que en las regiones orientales, la cultura griega que hasta entonces había permanecido indestructiblemente viva, fue arruinada para siempre por virtud de la gran irrupción de los godos; el hecho de que las obras plásticas que había en los salones de la residencia imperial de Diocleciano en la costa dalmática del Adriático y que hoy podemos ver todavía en los sarcófagos —pues entonces ya no tenía lugar la incineración— nos recuerdan ya la torpeza y el desmaño de los primitivos romanos; el hecho de que para construir el arco de Constantino y ponerle relieves decentes tuvo que acudirse a saquear otros monumentos, y así se dio el caso de que se pueda ver con horror en el Capitolio aquella máscara de Constantino exenta de todo patetismo, entre las esculturas de una época anterior llena de vida.

Las migraciones, invasiones y correrías de los pueblos del Norte representaron tan sólo la liquidación externa de esta decadencia del mundo occidental. Pues era algo superlativamente obvio que dichas invasiones triunfaran sobre aquella estructura vaciada y que en cambio quebrasen ante el cemento todavía sólido de la zona oriental. Del mismo modo era perfectamente lógico ya desde Diocleciano, el hecho del doble Imperio que separaba la zona occidental y la zona oriental y que, al fin, determinó la plena ruptura espiritual y psicológica entre las dos esferas que habían estado antes fundidas.

Expresándolo de manera tosca podemos decir que mientras en Occidente ocurrió la catástrofe, en la región oriental en cambio todo permaneció en la vieja forma, quedando intacta la membrana del alma. Se seguía viviendo en la línea señalada por las disputas sobre el dogma. El cristianismo se iba transformando cada vez más en un producto o complejo sagrado incompatible con los instintos occidentales; pues en los pisos superiores de aquel cristianismo oriental habitaba una doctrina de la divinización, puramente especulativa y contemplativa, situada por encima de la magia sacramental de los pisos inferiores. Y esa doctrina especulativa aumentaba cada vez más sin hallar concurrencia. Éste fue el modo como surgió el cristianismo oriental y como ha permanecido hasta ahora; como algo inactivista, algo carente de un tono ético decisivo en tanto que fuerza de masa; como algo que idealmente culminaba en una cúpula que se elevaba hasta las alturas inmutables de la eternidad, cúpula que había edificado el pensamiento helénico en su última forma de amalgamamiento y mixtura. No se trataba de algo específicamente oriental, sino de un producto que se puede interpretar con toda claridad desde el punto de vista sociológico y que consistía en el resultado de la simbiosis del destino helénico y del viejísimo destino oriental, simbiosis que ahora se volvía sobre sí misma, y en la que se desarrollaron las dotes occidentales griegas y las orientales, maravillosamente trabadas entre sí.

---

[22] Sobre todo lo expuesto, véase Max Weber: "Die sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur", en *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte,* Tubinga, 1924.

Pero el mundo occidental se iba deshelenizando desde que comenzó ese proceso de disolución. Retrocedía la infiltración del espíritu heleno que había constituido algo vivo a lo largo de mil años, desde el 750 a. c. hasta el 250 de nuestra era. Y en tanto en cuanto las gentes no se rebarbarizaban por el proceso de vuelta al agro, ocurrió que en la religión actuó eficazmente el espíritu romano realista y naturalista, el cual nunca había cedido del todo al espíritu simbólico heleno. Si bien hay que advertir que en el lenguaje de formas de la dogmática, quedó de una vez y para siempre una vinculación de dependencia del patrimonio cultural heleno, desde el momento en que tomó posesión de éste.

Y se continuó de esa manera incluso todavía cuando se produjo el gran suceso histórico del derrumbamiento del poder con motivo de la invasión de los bárbaros. Y, sin embargo, se produjo algo en esta nueva constelación que fue decisivamente nuevo en la Iglesia y en la religión para el cristianismo del Oeste (que entonces iba adoptando caracteres occidentales) y para el mundo al que éste pertenecía.

Es sabido que, desde la conquista y el saqueo de Roma por los visigodos en el año 410, la Iglesia, que en el Occidente había estado sujeta al Estado romano, comenzó paulatinamente a levantarse y a elevarse a una organización independiente; aunque durante bastante más de medio milenio siguiese siempre apoyándose en los poderes políticos temporales y aun dependiendo de ellos. Pero, con todo, la Iglesia, a partir del momento indicado de la conquista de Roma, se elevó, sobre todo en el punto en que entonces constituía su centro y resumen, a saber, en su sede romana. El papa León I (440-461), inmediatamente después de la invasión de los bárbaros, proclamó con gran vigor el primado pontificio sobre todos los demás obispos cristianos y, a pesar de la catástrofe que sufrió el Estado, pudo jugar un papel decisivo incluso en Oriente respecto de las disputas dogmáticas ecuménicas que seguían produciéndose constantemente. Ahora bien, este Papa, León I, se llama el Grande no sólo porque en el llamado concilio calcedoniense celebrado en el año 451 consiguió llevar a cabo y sacar adelante la fórmula cristiana de la fe, que ha permanecido finalmente común y definitiva a pesar de todas las separaciones. No sólo por esto se llamó el Grande, sino también con igual razón y motivo porque él, en el ejercicio de la representación del primado, dio al cuerpo espiritual de Occidente, en medio del inevitable entrelazamiento exterior con lo estatal, la independencia y la autonomía espirituales, que en principio, ya nunca volvieron a perderse. Esta independencia y autonomía espiritual no podía ser salvada en las marejadas y en las situaciones apuradas por ninguna otra instancia que no fuese un centro autoritario apoyado sobre sí mismo; es más, esa independencia también sólo podía ser constituida por un tal centro autoritario.

En esto encontramos la diferencia decisiva respecto del cristianismo de Oriente, el cual en la misma época se hundía en un mortal cesaropapismo. Y también fue igualmente decisiva la nueva situación espiritual. Por más que se quiera apreciar el fenómeno de la contracción de la vida (que ya se había producido antes) como algo de gran importancia y considerar en cambio como teniendo poca importancia el hecho de la destrucción propiamente dicha llevada a cabo por los pueblos invasores, sin embargo, es preciso reconocer que con la invasión de los bárbaros y el derrumbamiento del poder estatal, se produjo algo terrible; por lo menos hay que reconocer que se produjo el hecho de una dominación por extranjeros. Y con el derrumbamiento y el saqueo de Roma se acarreó la disolución de los restos de la vieja estructura estatal de la vida, y, asimismo, se produjo por medios violentos la desaparición del viejo centro real y simbólico del mundo terrenal. ¿Qué clase de respuesta podía dar la Iglesia, qué clase de respuesta podía dar el cristianismo respecto de esta destrucción, de esta decadencia, por la cual no se producía en manera alguna el Reino milenario de Cristo? ¿Cuál era el sentido de toda esa experiencia? El cristianismo, aparte y más allá de todos los problemas dogmáticos, hizo patente en el mundo occidental de modo inmediato esta pregunta. Para contestarla surgió un hombre cuya importancia histórica por mucho que la ponderemos, nunca será lo suficientemente estimada. Se trata de San Agustín. Y adviértase que los grandes hombres de la historia surgen siempre en los momentos de los virajes fundamentales de la misma.

San Agustín dio esta respuesta de tal manera que toda la abundante dogmática teosófica y cosmológica que había suministrado el mundo oriental pudo ser conservada por el cristianismo occidental; y ciertamente conservada en toda su complejidad y plenitud, e incluso con sus contradicciones. Ahora bien, la respuesta de San Agustín significaba que el cristianismo occidental por fin se puso de nuevo en situación de hacer algo en sentido ético, partiendo del destino general y del destino entera y personalmente individual. Y así el cristianismo occidental estuvo en situación de conseguir un punto de apoyo en el caos. San Agustín dio esta respuesta de tal manera que él y sus posiciones se convirtieron desde entonces definitivamente para todos los tiempos en el fundamento del cristianismo occidental; y esto es tanto más notable cuanto que sus posiciones eran casi todas ellas polémicas y apologéticas, como procedentes de aquella época y en apariencia dedicadas sólo a esa época. Este hombre meridional, africano y apasionado, procedente del pueblo, hijo de un modesto empleado, este hombre que había sido retórico, maniqueo, escéptico y neoplatónico, quien después de su conversión, además de llevar a cabo su polémica sobre la fe y sus hechos de organización, sintió la necesidad, como algo enteramente personal, de rendir un testimonio, en forma de confesión, sobre las experiencias más individuales de su vida y sobre sus pecados de juventud, este hombre que precisamente por eso es el primer gran cristiano occidental, no hubiera llegado jamás a conseguir la importancia decisiva que tuvo en la historia universal, de no haberse planteado a sí mismo la pregunta que surgía del hecho de la ruina de Roma. Así, pues, San Agustín no habría cobrado el alcance decisivo que tuvo en la historia universal, si detrás de toda la apologética y polémica, la pregunta que se suscitaba con motivo del hundimiento de Roma sobre el destino de la humanidad no le hubiese impuesto por fin la coacción de dar una respuesta fundamentalmente sistemática; respuesta que dio en su *Civitas Dei* condensando toda su teología, cosmología y ética. Su carácter esencial, que en manera alguna era ya antiguo, dio en esta obra respuestas, las cuales, en su ímpetu estatutario, despejaron de nuevo para el mundo occidental que surgía, el contenido central del cristianismo, que había sido soterrado bajo la teología. Ahora bien, San Agustín llevó a cabo esta empresa sin disolver la vinculación con el caudal ideológico cristalizado en el cristianismo a lo largo de la Antigüedad; y de ese modo salvó también este caudal como fundamento del mundo occidental.

El mundo estatal romano se hunde necesariamente a fuer de una de las formas de lo terrenal, las cuales surgen y perecen en el camino que va desde la eternidad pasando por la temporalidad hacia una vuelta a la eternidad. El mundo estatal romano se hunde por causa de que los hombres se apartaron de Dios, por causa de su innata condición pecadora. Tal nacimiento y perecimiento proseguirá hasta que retorne el Redentor que proporcionará la salvación, con la beatitud y la paz tan sólo para los elegidos. Y para ser admitido entre éstos, entre los elegidos, el individuo debe creer y reformarse hasta la último. Los medios cristianos de la gracia son, entretanto, administrados por el estado divino ya existente ahora y que sobrevive y permanece a través de todos los acontecimientos terribles, a saber, por la Iglesia como *corpus christianum.* Sea lo que fuere lo que la teología y las luchas por el poder eclesiástico-terrenal hayan hecho más tarde de este esquema, que aquí nos hemos limitado sólo a indicar, y que desde el punto de vista lógico carecía de contradicciones (a pesar de que por otra parte San Agustín no se asustó jamás de contradicciones) hay que reconocer lo siguiente: que bajo la forma de esta consolación, y con la exigencia de una conversión interior, de una vuelta a lo íntimo, San Agustín restableció con claridad la tesis fundamental del cristianismo. Después esta tesis se ha eclipsado de nuevo, de vez en cuando, temporalmente. Pero, sin embargo, dicha tesis inculcó y conservó en la cristiandad occidental el impulso revolucionario y la actividad características del cristianismo prístino, en oposición por completo con la actitud del cristianismo oriental, el cual necesariamente desemboca en una actitud contemplativa de divinización. La obra de San Agustín representó un servicio fundamental para el círculo de la cultura occidental que se había de producir después.

Hay otra cosa que fue igualmente decisiva en la obra agustiniana: no sólo se recoge en ella toda la teología cristiana, junto con la filosofía pagana desde Platón pasando por Cicerón hasta Plotino, sino que además la relación absolutamente prístina y auténtica en que está San Agustín con la ciencia, su profunda comprensión espontánea tanto del saber como de la fe, conduce también a asirse a la actitud de la duda como punto central de partida para obtener la certeza íntima, conduce a partir de la duda que fue ya traída al mundo por el pensamiento griego. *Si fallor sum:* si me engaño, si caigo en error, soy. Ahora bien, la respuesta anticartesiana, ciertamente muy típica de la Antigüedad, consiste en la indicación del carácter de dato seguro que tiene el ser, dato seguro que más allá de la intuición, en su plena verdad, sólo puede ser aprehendido en la fe encajada dentro de la revelación. Pero la puerta que Platón había cerrado de golpe detrás de los sofistas y de Sócrates, para los que le sucediesen a él, fue abierta de nuevo por virtud del pensamiento agustianiano. Y, así, la seguridad del conocimiento por la aprehensión de la idea, todo el gnosticismo del último período de la cultura antigua —sólo gracias al cual había sido posible la formación, el desarrollo y la intangibilidad de la dogmática cristiana anterior—, quedó puesto en cuestión, a partir de ese momento, para el mundo occidental. ¿Qué es lo que pasa con la fe y el conocimiento? ¿Qué relación hay entre una y otro? Esta cuestión, por virtud del reconocimiento de la duda, proclamado por San Agustín, aunque la duda tan sólo fuera pensada de un modo formal como un autocerciorarse sobre que existe la verdad, había llamado a la puerta de la futura evolución de la cultura occidental. Así, pues, el hombre que fundamentó la religión y la teología de Occidente, puso al mismo tiempo las raíces para los conflictos decisivos en la vida espiritual que se desarrolló después sobre esta base. También aquí hallamos un abismo que en lo sucesivo se irá agrandando poco a poco frente al sector cristiano de la región del Este, que permanecía en el seguro pensamiento simbólico platónico, y que entonces acusa claramente rasgos orientales.

Esto es lo que representa San Agustín; y esto constituye el final de la forma cristiana del segundo gran estrato de cultura occidental producido por persas, judíos, griegos y romanos. Sigamos ahora adelante.

Capítulo IV

LAS CULTURAS SECUNDARIAS DE SEGUNDO GRADO: EL ORIENTE HASTA 1500

A. CONSIDERACIONES GENERALES. BIZANCIO

I. Consideraciones generales

Vamos a ocuparnos ahora del estrato de las culturas secundarias de segundo grado, que resultó de las irrupciones de los germanos, de los eslavos y de los árabes. Respecto de este nuevo estadio cultural no podemos ciertamente decir, en términos generales, que fuese siempre el resultado del almacenamiento superpuesto de las altas culturas anteriores. No podemos afirmarlo en manera alguna por lo que respecta a los eslavos orientales; en lo que atañe al área cubierta por los germanos, tan sólo hasta donde alcanzaba la línea de demarcación romana. En cambio, podemos admitir con el mayor alcance, que fue resultado de ese almacenamiento, en lo que afecta a los árabes. La misma Arabia, inmediatamente después de su expansión, conservó casi tan sólo importancia como solar de los lugares centrales del culto religioso. Otro tanto podemos afirmar en relación con el Occidente germánico-romano, con Rusia, y con el Islam, que constituyen los tres grandes ejes del ulterior movimiento cultural de Occidente; y los tres se apoyan en cuanto a su contenido totalmente sobre los precedentes estadios de las altas culturas. Es algo igual a lo que había ocurrido con las olas migratorias persas, las israelitas, las griegas y las itálicas, cuando, al mezclarse entre sí y al actuar recíprocamente unas sobre otras, habían producido el estadio anterior y se habían reunido formando el *Imperium romanum*; lo cual llevaron a cabo apoyándose en el estadio precedente de las altas culturas de Babilonia y de Egipto y de sus ramas marginales si bien no desde un punto de vista geográfico ciertamente en cuanto al contenido.

Así, pues, si bien es cierto que tenemos que considerar el Occidente romano-germánico, entonces en marcha ascensional, Rusia y el Islam hasta la época del 1500, como fenómenos regionales sucesores o descendientes del Imperio romano, los cuales estaban en mutua correspondencia y actuando permanentemente unos sobre otros de modo recíproco, aguantados desde el comienzo por las fuerzas que habían estado insertas en el Imperio romano o adosadas a él (tales como el reino de los Sasánidas), sin embargo, hay que tener en cuenta que los tres fueron determinados de un modo fundamentalmente diverso al de los estadios anteriores de las culturas antiguas; y esto ocurrió en virtud de un gran hecho, que paso a explicar. Todos los sectores de los anteriores estadios culturales de la Antigüedad habían tomado en máxima abundancia de su subsuelo histórico elementos civilizatorios, económicos, estatales y técnico-culturales. Fue en virtud de esto que pudieron madurar tan rápidamente, como les ocurrió, por ejemplo, a los griegos y a los israelitas. Pero durante largo tiempo, hasta la época de su vejez, aunque no permanecieron exentos de la influencia del mundo cultural anterior con el cual habían entrado en contacto, sin embargo, no fueron predestinados por éste en lo anímico-espiritual. Esto fue así tanto respecto de los israelitas, los cuales estuvieron formidablemente cerrados contra la prepotencia disolvente y absorbente de las viejas culturas precedentes, en virtud de haber elaborado un firme armazón religioso, ya antes de la inmigración, que lo mismo respecto de los persas o de los griegos, o de los itálicos, sencillamente a causa de que podían desarrollar con libertad su propio patrimonio espiritual, en virtud de que las culturas precedentes, sobre las cuales se habían establecido o con las cuales habían entrado en contacto, no poseían una cualidad religiosa de proselitismo universal: y también porque el contacto que esos pueblos tuvieron con las culturas anteriores fue tan sólo tangencial desde el punto de vista geográfico; pues únicamente al fin de su historia se produjo una mezcla con aquélla, tanto geográfica como en cuanto al contenido que tuvo efectos esenciales en la determinación de su manera de ser.

Pero, en cambio, los pueblos que en el período de que nos ocupamos entraron en el ámbito histórico, cobraron contacto con un gran universalismo, con el universalismo más fuerte que ha habido en el mundo, encaminado a una misión de conversión y de proselitismo. Ya el judaísmo desde su última época había conocido el sentido de expansión espiritual. Ya lo vimos. Ahora bien, precisamente el cristianismo, a tenor del contenido prístino de su idea no era en absoluto otra cosa que la religión universal que todo lo redime y que, por tanto, todo lo absorbe. El cristianismo, con sus promesas de beatitud, hacía señas seductoras a todo el mundo. Prescindiendo ahora por entero de la espiritualidad superior que poseía el cristianismo, tenemos que reconocer, desde otro punto de vista, que, precisamente por esa promesa seductora, tenía que ejercer una fuerza proselitista directa e inmediata sobre los pueblos jóvenes.

Estos pueblos, es decir, los germanos, los eslavos, los árabes, podemos decir en términos generales que eran, aparte de las grandes diferencias en el grado de su evolución, del mismo tipo sociológico que las ondas étnicas de las mareas o invasiones anteriores, es decir, del mismo tipo de las migraciones de la Antigüedad. Respecto de los germanos está claro que en los tiempos anteriores a que se pusieran en movimiento eran labradores que estaban asentados en aldeas desde hacía siglos; y también los eslavos. En cuanto a los árabes, esto es cierto sólo en una medida limitada. Ahora bien, por muy alto que fuese el grado de evolución que hubiese alcanzado la cultura rural agrícola, sobre todo la de los germanos, desde que tuvo lugar el proceso de humedecimiento y de creciente aumento de los bosques en los territorios de la Europa central y septentrional en la edad del bronce —por lo tanto, en la época que comienza aproximadamente desde el 1800 a. c.—, sin embargo, tanto los germanos como los eslavos habían sido antes (en el período precedente cálido y seco) pueblos jinetes dominadores de las estepas. Y, en calidad de tales, desde el final del período glacial, dichos pueblos, aunque fuesen también peritos en la agricultura, ocupaban la Europa central y septentrional y una gran parte de Rusia, dedicándose al cultivo de la tierra tan sólo en un plan móvil, es decir, en plan de nómadas. La cultura megalítica del Norte da claramente testimonio de cuál era el tipo de esos pueblos en aquel entonces. En cuanto a los árabes, se da el proceso inverso: con ocasión de la desecación de Arabia, que comenzó desde el final de la época glacial, tiene lugar una transformación regresiva hacia el nomadismo a lo largo de milenios; lo cual constituye el telón de fondo del proceso de su entrada en la historia.

En el momento de su entrada en la historia, los germanos, los eslavos y los árabes son pueblos de jinetes, los cuales tienen también una agricultura más o menos vigorosa, y poseen los instintos y cualidades típicos de todos los hombres que dominan el caballo, cualidades de las que ya a menudo se ha hecho mención en este libro. Esto quiere decir que los germanos, los eslavos y los árabes eran en cuanto a lo espiritual y en cuanto al espacio, pueblos señoriales móviles, tanto si el peso masivo que los agricultores ejercían en sus uniones troncales y populares era tan pequeño como entre los árabes, o tan grande como entre los germanos o los eslavos.

Así, pues, como quiera que por instinto eran pueblos de tipo señorial, les correspondió el destino, al ingresar en la historia, de tener que enfrentarse y arreglárselas con los últimos productos universales religiosos más sublimados, que había engendrado la inversión o reversión judaica y cristiana del punto de vista señorial del mundo antiguo. Unos anticiparon el arreglo con estos productos religiosos universalistas, como lo hicieron los árabes, quienes suprimieron en parte la amenaza de ser dominados y sobrepujados, fundando ellos por su cuenta una propia religión misionaria. O bien, otros, como los germanos y los eslavos, se dejaron dominar por la misión cristiana antes de su entrada en la historia o durante su transcurso. Pero lo cierto en todo caso es lo siguiente: que el encuentro y el tener que arreglárselas con la última forma del anterior estadio del mundo antiguo —forma que constituía no sólo una civilización y una estructura social, sino también y sobre todo una cultura—, fue el primer tema para la vida histórica de los nuevos pueblos, y ciertamente una tarea que tuvo un alcance perdurable y decisivo.

La cultura, que entonces iba desarrollándose como base o soporte, contenía, aunque en diversas gradaciones respecto de los tres nuevos ámbitos culturales que surgían, los siguientes elementos: no sólo los materiales religiosos en la última contextura y forma que habían obtenido, sino también los elementos filosóficos paganos, que habían sido tomados por el cristianismo, las formas artísticas paganas de las altas culturas antiguas, recibidas a través del arte cristiano, y en resumen de cuentas toda la vida espiritul de la cual el judaísmo y el cristianismo representaban sólo las dos fases religiosas finales. Y estas fases finales estaban, lo mismo que la filosofía pagana antigua del último período recogida por ellas, llenas de sabiduría sobre la insuficiencia del hombre frente a las pesadas tareas de dominar espiritual y prácticamente la vida.

¡Nos encontramos ante un suceso inaudito! Eran pueblos jóvenes, los cuales, si bien ya no eran puramente ingenuos, estaban plenamente intactos en cuanto a sus impulsos. Pues bien, a esos pueblos les ocurrió al entrar en el proceso de su vida histórica algo que estaba en entera oposición con lo que les había pasado a los pueblos que les precedieron en la Antigüedad; a saber, se les impuso la carga de tener que decir sí o no respecto de los fenómenos de un ámbito cultural que era muy superior tanto desde el punto de vista formal como desde el punto de vista del contenido; ámbito cultural en que no sonaba la voz de la juventud, sino la de la vejez; ámbito cultural en el que no resonaba la voz del carácter masculino-heroico irreflexivo, sino la voz de otra actitud ante la vida, muy complicada y opaca, la cual en su origen tenía un tono completamente antiseñorial. En suma, se encontraron frente a una actitud ante el destino, lo cual tenía un carácter superior, y que, según expuse ya, no podían dejar a un lado como si se tratase de algo que sirviese para poco. Dichos pueblos que irrumpieron entonces no podían dejar a un lado esa vieja cultura y esa actitud ante la vida, de rango superior, al modo como los pueblos clásicos de la Antigüedad habían pasado por encima de las culturas originarias que hallaron establecidas en los territorios que ocuparon. Y así, ocurrió más bien que fueron captados por el universalismo misionario de la cultura cristiana antigua, con sus esperanzas en el más allá, a las cuales un pueblo ingenuo no podía sustraerse, a no ser que las sobrepujasen a su debido tiempo, que es lo que consiguieron hacer los árabes.

Por muy diverso que fuese el resultado en los tres casos, en el Islam, en Rusia y en el mundo occidental, se desarrolló en cada uno de los tres ámbitos un proceso de gran complicación. Y esos procesos se caracterizan por originarse de una constelación que con anterioridad no había existido nunca en la historia, a saber, de la constelación que consistió en que una vieja cultura asumió la tarea de preconfigurar psicológica y espiritualmente a nuevos pueblos jóvenes, los cuales empero en cuanto a su propia índole permanecían con su peculiar manera de ser independiente y eran de un carácter diverso. En ninguna parte se había dado jamás un proceso más difícil y complicado. En ninguna parte se había dado un proceso de forma tan cambiante, como éste que se produjo en el mundo occidental. Y tampoco en ninguna parte se había desarrollado un proceso como éste, que al fin tuviese un efecto tan grande de transformación del mundo, y a la postre también de conquista del mundo. Cómo y por qué sucedió así, es lo que voy a explicar a continuación.

II. Bizancio

Hasta el momento en que el mundo occidental hubo alcanzado ya su madurez para su misión universal, permaneció éste encerrado en el viejo territorio del Hemisferio Occidental, ampliado tan sólo hacia el Norte, Noreste y Este hasta Escandinavia y Rusia; y siguió dependiendo de la lucha de las fuerzas en esta esfera y de la influencia recíproca entre sus viejos y sus nuevos centros. Casi a lo largo de mil años, el centro de irradiación más fuerte lo constituyó la ciudadela que había quedado como resto de la Antigüedad, y que seguía viviendo en este hemisferio, a saber, Bizancio. Pues bien, si se quiere comprender toda la dinámica histórica cultural hasta el año 1453, tenemos que partir de Bizancio. La tabla que aparece en la página siguiente muestra las situaciones de la evolución externa, puestas en relación de paralelo temporal.

Como puede verse, Bizancio recorrió exteriormente tres períodos. Primero, el del intento justinianeo de erigirse en príncipe de todo el viejo Imperio romano, después de la caída de Roma. Segundo, el de la completa destrucción de este intento por causa de la irrupción de los árabes, el de quedarse reducido al Asia menor y los Balcanes, habiéndose producido al propio tiempo la nueva consolidación sobre esta base territorial más restringida por virtud de la acción de las dinastías de los Isaurios y de los Macedonios; época que significó conjuntamente el período de su helenización y del desvanecimiento de los elementos romanos. En tercer lugar, el período que traía consigo el entrecruzamiento en el movimiento de las Cruzadas, merced a las cuales Bizancio llegó incluso a convertirse temporalmente en una dependencia del mundo occidental —es la época del Imperio latino desde 1204 a 1261—; período en el cual antes de ese entreacto (representado por dicho Imperio latino) hallamos la gran dinastía de los Commenos y después de ella la de los Paleólogos, que tuvo también gran importancia, hasta la invasión turca.

¿Qué es lo que representó Bizancio en esta historia milenaria?

Desde el punto de vista externo constituyó en apariencia una herencia paulatinamente agonizante del mundo antiguo romano. Pero esta apariencia, que en cierto respecto resulta exacta, es por el contrario desde otro punto de vista en exceso falsa.

Bizancio	*Rusia*	*Islam*	*Occidente*
Justiniano, 527-65.			Clodoveo, 481-511. Destrucción del reino de los vándalos y de los godos, desde 533.
Emperadores isáuricos y frigios, 717-820. Derrota de los árabes, 718.		Héjira, 622. Omeyas, 661-750. Abasidas, desde 749. Harun al Raschid, 786-809.	Derrota de los árabes (Tours y Poitiers), 732.
Emperadores macedónicos, 867-1056.	Estados varegos, aproximadamente desde 850. Gran Principado de Kiev, cristiano, 988. Matrimonio con Ana de Bizancio.	Reinos parciales: España, desde 756. Gaznévidas en Persia, 998-1040. Fatimidas en Egipto, desde 919.	Carlomagno, 768-814. Otón el Grande, 936-973. Matrimonio de Otón II con Teófana de Bizancio. Otón III, 983-1003.
Commenos, 1081-1185.	Retirada de Kiev a partir de 1125. Invasión de los polovzes. Expansión de Susdal, Vladimir, Novgorod, Galitzia.	Seldyúcidas en el Asia próxima, desde 1040 (también desde 1073 en el Asia menor).	Primera cruzada, 1096-99. Época de Bernardo de Clairvaux, 1125-52.
Imperio latino, 1204-1261.	Dominación mongólica, 1240-1480.	Saladino de Egipto, 1169-93. Señor también de Palestina, Siria y Mesopotamia.	Hohenstaufen, 1138-1254.
Paleólogos, 1261-1453.		Invasión de los mongoles, 1220. Caída de Bagdad, 1258. Engrandecimiento de los turcos osmanlíes u otomanos en el Asia menor, desde 1288.	Batalla contra los mongoles en Liegnitz, 1241.
	Liberación por Iván III, 1462-1505. Matrimonio con la hija de los Paleólogos, Sofía, 1472. Título de Zares, águila bicéfala.	Timur Leng. Destrucción de Farsistán, 1392.	Intento de unión con la iglesia bizantina, 1439. Papas humanistas, desde 1447.

Constituyó una herencia, un legado de la Antigüedad, no sólo en cuanto al aspecto externo, sino también en lo cultural; pero no representaba una situación moribunda, antes bien, por el contrario, fue algo superlativamente vivo, a través de todo lo que duró su historia. Al igual que Roma —hasta que ésta se desmoronó interna y administrativamente—, Bizancio era un estado-ciudad, a pesar de todo su gran territorio circundante. Por mucho que en Bizancio hubiese cosas procedentes del antiguo Oriente, por mucho que hubiese una burocracia, un hieratismo, un ritualismo, un ceremonial y otras dimensiones por el estilo extrañas a la cultura del prístino mundo antiguo, y por mucho que todo esto circunscribiese y configurase su vida, lo cierto es también que Bizancio siguió siendo en esencia una polis antigua; y su base fundamental, su subsuelo continuó siendo la libertad que había sido creada en un principio por el mundo antiguo —por muy paradójica ciertamente que esta comprobación pueda resultar a la luz del fuerte bizantinismo entonces existente—. La fórmula empleada de ordinario en la que se dice que Bizancio tiene elementos de la antigüedad helénico-cristiana, elementos del Oriente de la última época y elementos del viejo paganismo, fundidos en una unidad viva, es exacta. A todas luces se ven claramente los elementos de la cultura oriental posterior a los del cristianismo helenizado. Sobre todo desde la derrota infligida a la sublevación popular del Nika —derrota en la que por otro lado Teodora, que desde el Hipódromo ascendió a emperatriz, tuvo una participación mayor que Justiniano—, se consumó plenamente en Bizancio la teocracia absolutista. Esta teocracia absolutista fue revestida con el ceremonial del Oriente; fue consagrada por la teología cristiana, y se apoyó efectivamente sobre una viejísima tradición oriental y sobre un ejército, formado en los varios tiempos de modo diverso, pero siempre con excelente disciplina. De aquí que existiese siempre —lo mismo a lo largo de los períodos de descomposición que de las épocas de florecimiento— una gigantesca corte, un "palacio imperial sagrado" (que constantemente era ampliado a través de los siglos), con un especial departamento de mujeres, con eunucos y con superlativo fausto y lujo; y de aquí que en esta corte hubiese una etiqueta cuyo carácter puntilloso apenas nos podemos imaginar, una gran arrogancia cortesana. Esta arrogancia de la corte de Bizancio iba tan lejos que determinó que fuese imposible que el emperador alemán Conrado, con ocasión de las Cruzadas, entrase en contacto con su aliado bizantino, a causa de que él y sus caballeros no se podían sentir dispuestos a someterse a los procedimientos necesarios que el ritual imponía para la entrevista. Esto constituye evidentemente un caso típico del famoso bizantinismo.

El emperador de Bizancio, en la época culminante de una dinastía, desarrolló la teoría del legitimismo hereditario —que también irradió después hacia Europa—; de suerte que, a partir de entonces, el "nacido en púrpura" o "porfirogeneta" (nacido en la cámara de pórfido del palacio imperial) constituye algo especialísimo y singularísimo, un hombre distinto de los demás, lo cual antes había sido algo desconocido en toda la zona occidental del Oriente. Mas a pesar de todo eso, este emperador en Bizancio, a lo largo de toda su existencia, de hecho no es sino un César, que depende en máximo grado de la aclamación del pueblo y del ejército. La colaboración que el senado y la Iglesia prestaban para la elevación del emperador al trono y para darle un carácter de inatacabilidad, cumplía la mayor parte de las veces tan sólo un papel externo; pero, en cambio, la aclamación del pueblo, que se verificaba en el Hipódromo o en conexión con éste, era siempre muy eficaz. Incluso el mismo Justiniano tuvo que pasar por esto. Asimismo, todo emperador, tenía que contar de modo seguro con la aclamación del ejército. En Bizancio, como en Roma, podía haber varios Césares, llamados más tarde

Basileis, y también varias emperatrices —de éstas muchas veces dos—. Ocurría que no siempre el emperador —ni sobre todo esas emperatrices— descendían de un alto linaje. Por lo que respecta a las emperatrices, sucedía quizá que el emperador buscaba y elegía la que era más bella y más culta en todo el país, dondequiera que la encontrase, incluso en la familia de cualquier profesor, y acaso en el Hipódromo. Algunas en su vida anterior habían sido famosas hetairas. Y cuando las emperatrices enviudaban, entonces se buscaban el Basileus, es decir, el rey o emperador a su gusto, tal vez un general o un hombre querido por el pueblo, que a lo mejor había sido antes su amante. Dicho elegido necesitaba la aclamación y también la confirmación por el senado. Pero ambas cosas dependían de sus cualidades personales. Todo esto sólo es comprensible desde el punto de vista de los principios que habían regido la vida del mundo antiguo, a saber, como una continuación transformada de Roma y del mando característico de la Antigüedad, el cual se apoyó siempre sobre el carismo y la popularidad. De lo cual resulta que la historia de los emperadores bizantinos es, todavía en mayores proporciones que en Roma, la historia de constantes usurpaciones y suplantaciones y desplazamientos. En el período que va desde el año 395 hasta el 1453, de 107 emperadores tan sólo 37 fallecieron de muerte natural, ocupando el trono, 8 cayeron en la guerra, y los restantes fueron o bien destronados o bien asesinados de manera brutal, o bien ingresaron en el claustro.[1] Dada la estructura que había cobrado entonces el Imperio, las intrigas de la corte asumían, naturalmente, la mayor importancia. Pero, asimismo, la tenían también las formaciones de partidos populares. Mientras que en Roma los partidos no llegaron a desarrollarse por completo, en cambio, en Bizancio obtuvieron una forma peculiar muy firme y lograron gran influencia. Los partidos de apuestas del Hipódromo, los verdes y los azules, a los cuales se puede decir que pertenecían todos los ciudadanos, y los cuales tenían sus propios funcionarios —los Demarcos— y su propia organización militar, y los cuales, además, actuaron como participantes en los concursos de canto eclesiástico-litúrgico —y que incluso tuvieron quizá su origen en esto—, constituyeron el asilo de la libertad pública. Todo emperador tenía que contar con ellos, con la aprobación o repulsa que pronunciasen espontáneamente en el Hipódromo, y llegado el caso todo emperador tenía también que pactar con ellos. Así, pues, se ve con toda claridad una especie de cesarismo antiguo transformado de modo muy característico, que se nos muestra envuelto en el ropaje del cesaropapismo.

Para establecer su dominación o principado teocrático, Justiniano quiso cerrar la antigua universidad ateniense, con lo cual se produjo como efecto que una muy considerable parte de los sabios griegos se trasladase al reino de los Sasánidas, fortaleciendo allí los fundamentos de la ciencia arábiga posterior. Pero a pesar de todo esto, el florecimiento que tuvo lugar en Bizancio bajo los emperadores isáuricos y macedónicos y que fue extinguiéndose poco a poco bajo las dinastías de los Commenos y de los Paleólogos, constituye una auténtica continuación de la cultura antigua, bien que bajo un ropaje cristiano. El fondo o subsuelo histórico de Bizancio tan sólo se hace comprensible si tenemos en cuenta que dentro de los muros de esta ciudad quedó encerrada y fue conservada la atmósfera de la Antigüedad.

Por esto resulta explicable que todo el mundo espiritual de la Antigüedad, su tradición de educación e ilustración, no constituyera durante largo tiempo objeto de un saber libresco, como ocurrió con todas las posteriores trasplantaciones en otros países; antes bien, por el contrario, fue fuerza actuante de manera directa en la configuración de la vida. Esa cultura permaneció encajada en un estilo de vida que era antiguo, sobre todo en virtud del retroceso experimentado por la familia ante el avance de las formas comunales de la vida pública, ante el Hipódromo, que precisamente constituía el centro de la existencia, ante la plaza, en la cual todavía se podía discutir doctamente como en la Atenas de los tiempos de Sócrates. En la gran época, todo, incluso lo más docto, se dirigía a un pueblo, en el cual, aparte de la graduación del ceremonial cortesano, tan sólo había diferencias de hecho basadas en la altura de la educación y que en manera alguna eran determinantes de una división social en clases; a un pueblo para el cual los escritores antiguos eran todavía *sus* escritores, a un pueblo para el cual la retórica antigua era todavía *su* retórica, a un pueblo para el cual el arte antiguo, cuyas plásticas y estatuas estaban intactas en su centro, era todavía *su* arte.

---

[1] Ver Ch. Diehl, *Byzance, Grandeur et Décadence,* París, 1924. De sus otros brillantes estudios sobre la cultura de Bizancio se obtiene un cuadro vivo y certero.

En verdad se trataba de un pueblo extraordinariamente movedizo, fácil de excitar, inclinado a la contradicción, en el cual creemos percibir ciertas cualidades del último período del mundo griego, mezcladas con otras que desarrolló el Oriente posterior. Se trataba de un pueblo civilizado hasta el tuétano, que era todo lo contrario de ingenuo en cuanto a su mundo de impresiones, representaciones y conceptos; y en el que en cierto modo se contrapesaba un refinado disfrute de la vida por medio de una contemplación y autodisolución ascéticas que el monacato nos muestra profundamente enraizadas en la vida, cualidades que determinaron la retirada del mundanal ruido emprendida por tantos bizantinos eminentes. Y desde luego no era un pueblo que pueda ser considerado como ideal y en todas partes encontramos la postración de una falta de carácter. Pero a lo largo de un período de mil años, este pueblo continúa productivo siempre, alimentándose de la misma atmósfera espiritual no destruida, la cual desde luego es algo diverso de una mera atmósfera antigua; pero que sin el aliento vital de la Antigüedad no hubiera sido capaz de engendrar ninguna nueva producción ni ninguna repetición con sus consiguientes modificaciones.

Así, pues, es natural que este pueblo llevase a cabo sus obras creadoras, esenciales, que constituyeron un factor configurante de la historia universal y, por lo demás, también que llevase a cabo una parte de sus obras conservadoras, ya desde el mismo comienzo de su existencia; pues entonces era precisamente cuando, apoyándose en la etapa de su primera grandeza, se vio precisado a fundir y mezclar el espíritu pagano antiguo, el oriental pre-antiguo y el cristiano antiguo en su postrer grado de conciencia, con lo cual dio expresión unitaria a su propio peculiar ser; y además era también entonces, es decir, en su constelación inicial, cuando se hallaba más prístina y auténticamente empapado de aquella atmósfera de que he hablado en los párrafos precedentes.

Ésta constituye la gran época de Justiniano (527-565). Se trata de un período en el cual Bizancio no se siente todavía como Bizancio. Se siente más bien como la capital de la vieja ecumene, del viejo Imperio romano ecuménico que, aun cuando había sido ya mutilado por las invasiones de los bárbaros, seguía, sin embargo, viviendo y que se trataba de restablecer no sólo mediante las luchas en el Oeste contra los vándalos y los godos, sino también en virtud de la transformación de Clodoveo, rey de los francos, en un procónsul romano. Estos tiempos constituían aún un período romano, a pesar de que los restos del sistema administrativo romano (Consulado) fueron destruidos en esa época. Fue ese período en el cual la codificación de Justiniano salvó para la posteridad la sabiduría jurídica romana. Al mismo tiempo es un período que se halla situado en medio del temblor subsiguiente de las disputas religiosas, tan peculiarmente vigorosas, al impulso de las cuales se produce todavía concilio tras concilio, aunque en un ritmo algo más lento. Y, por consiguiente, se trata de una época que, en medio de esos estados de ánimo y de esos movimientos, lleva hasta la cúspide el cesaropapismo bizantino, en virtud del cual Justiniano, sin más, llega a pronunciar decisiones eclesiásticas, por edictos. A pesar de que se trató de seguir llevando las disputas religiosas a concilios generales y de que la separación de Roma no ocurrió hasta el año 867, llevada a cabo por el patriarca Focio —y aun entonces ni fue completa ni duradera—,[2] sin embargo, este período constituye la época de la consolidación del cristianismo oriental. Y, por lo tanto, nada de asombroso tuvo que frente a esto, ocurriese que, inmediatamente después de la muerte de Justiniano, surgiese en Occidente la figura de Gregorio el Grande, quien pretendió reorganizar, reunir y extender la zona occidental bajo el mando de Roma, sin que, por otra parte, olvidase la zona oriental, ni tampoco renunciase por completo a ella.

Pero esa zona oriental, a partir de entonces, siguió el impulso de sus propias fuerzas, vigorosamente determinadas por el Imperio cesaropapista. Y, así, ocurrió que en el período de mayor esplendor de Justiniano, Bizancio reunió las sugestiones e incitaciones del Oriente sirio, armenio y aun también acaso de otras culturas más antiguas; y las asoció con fuerzas prístinamente helénicas. Y de tal suerte, surgió en Santa Sofía —construcción por completo original— aquella grandiosa cúpula, la cual fue edificada después del alzamiento de Nika, tardando en ser terminada cinco años y habiendo trabajado en ella, según se dice, diez mil obreros dirigidos por un arquitecto sirio y uno griego; y que produce siempre asombro y admiración. No sin razón significó esta construcción para Justiniano —quien se había extasiado bajo la cúpula en el momento de su consagración— el símbolo del Imperio bizantino entonces erigido. En la misma época, la cultura de Bizancio asocia el fresco, el mosaico y la muy lujosa decoración interior rica en colores, con aquella expresión de una solemnidad incorpórea, monumental y piadosa, realizada con medios esencialmente antiguos y que, sin embargo, era algo que no pertenecía al espíritu de la Antigüedad. Este nuevo carácter junto con el estilo de construcción, adquirió una gran importancia para el Occidente; entre otros casos, podemos recordar la influencia que ejerció muy pronto sobre Rávena y sobre sus irradiaciones. Desde entonces, el Oriente ha seguido adherido firmemente a este tipo de expresión, completándola tan sólo mediante un severo arte de iconos, la mayor parte de las veces frontales. Esto constituye un fenómeno paralelo al que se desarrolló en cuanto al culto en el cristianismo oriental; a saber, el hecho de que sobre la base y dentro del marco de la vieja misa y liturgia oriental se desenvolvió la antifonía con himnos entreverados. Incluso el propio Justiniano dejó compuesto un himno. En aquella época de la gran poesía eclesiástica, sobresale Romanos, el autor de himnos, propiamente clásico y bizantino.

A pesar de todo, tenemos que decir que Bizancio, en tanto que Bizancio, no surgió sino de la ruina del pensamiento romano, en medio de la gran crisis producida por la irrupción de los árabes en el siglo VIII y por la pérdida de la mayor parte de Italia, que fue a parar a manos de los longobardos. Entonces, después que el territorio de Bizancio queda limitado al Asia menor y a los Balcanes, por causa de que su zona provincial sufrió la amputación de Siria, Egipto, África septentrional y el viejo ámbito romano originario, entonces, cuando además sus campos, por lo menos los europeos, estaban ya inundados de esclavos, y cuando sólo con mucho esfuerzo pudo incorporar bajo su dominación, o someter a su dependencia a los servios, a los croatas y a los búlgaros (que estaban ya ejerciendo presión) es cuando surgieron sus dos grandes dinastías guerreras, a saber: los isaurios (717-802), que procedían del Sur, y los macedonios (867-1056). Entonces y ciertamente ya en el tiempo de la grave crisis con motivo de las luchas con los árabes bajo el reinado de Heraclio (610-641), aparece la organización administrativa de la constitución de los themas o circunscripciones, adecuada a su cuerpo imperial y que perduró desde aquel momento. En dicha organización la administración civil y la militar estaban fundamentalmente fundidas en una sola, merced a lo cual el cuerpo del Imperio podía ser regido y defendido rigorosamente —cuando sufriese algún ataque—, desde unos pocos puntos centrales (ocho o nueve). Tal constitución militar, dotada de tanta resistencia a través de largo tiempo, y que resulta algo propio y característico de esta situación, había colocado al lado de la milicia, reclutada cada vez más raramente, una frontera militar fortificada, con soldados avecindados en ella; y, además, había puesto propiamente la gran defensa del Estado en manos de un ejército mercenario dotado de muchos privilegios y de modo extraordinario orgulloso —tropas que desde la invasión de los árabes eran predominantemente de caballería—. Este ejército mercenario constituyó un foco de atracción para los aventureros de los más diversos pueblos, desde los hunos, vándalos, godos, longobardos, pasando por los persas y árabes hasta los normandos, anglosajones. italianos y alemanes. Este ejército suministró al Imperio constantemente generales valientes y capaces, sangre fresca; y a través de las frecuentes usurpaciones que tenían lugar en la capital, llegó también al trono.

---

[2] La ruptura definitiva no ocurrió hasta el año 1054.

Entonces Bizancio, dentro de este marco burocrático-militar, se convierte en la más grande ciudad comercial, industrial y de lujo que había en el mundo situado al oeste del Hindukuch. Bizancio contaba con un millón de habitantes aproximadamente, de suerte que era mayor que Bagdad. Tenía un comercio que sobrepujaba al de ésta, y que por su excepcional situación, colocó en sus manos todo el tráfico de Norte a Sur y de Este a Oeste. Y Bizancio proveía al territorio ligado comercialmente a ella, mediante una industria de lujo, que tenía su origen en el brillo y en la superioridad de la gran urbe. En aquella época, Bizancio, en cuanto a su marco y base provinciales, era un complejo social sano y vigoroso, a pesar de las inundaciones de extranjeros, o precisamente acaso gracias a ellas. Y podemos decir que merced a esas inundaciones extranjeras, se desenvolvió una clase social de agricultores libres en sustitución del viejo colonato. Y, a partir de entonces, todos los emperadores fuertes de las dos grandes dinastías trataron de proteger a estos labradores libres contra las tendencias absorbentes de la aristocracia territorial; [3] y durante largo tiempo lo lograron con éxito considerable.

Y en esa misma época ocurre en Bizancio, que frente al romanismo que tenía adherido, actúa vigorosamente el espíritu helenista. La lengua griega que ya es usada por Justiniano en su *Novelas,* constituye el idioma oficial en las leyes de León III, quien, por ejemplo, intenta crear en la *Ekloga* un compendio popular del derecho consuetudinario, el cual no era ya, en efecto, de carácter romano.

Así, pues, a partir de aquel entonces, el Oriente y el helenismo quedan asociados en Bizancio. Surgió entonces precisamente el mayor movimiento espiritual —o, por lo menos, la mayor agitación polémica— que Bizancio presenció; me refiero a la disputa sobre las imágenes (que duró desde el año 717 hasta el 843) y que fue inaugurada por los Isaurios. En esa disputa, presenciamos una curiosa sublevación de la concepción oriental de lo religioso, judaico-arábiga, procedente del Sur (Capadocia), que carece rigorosamente de imágenes, que se opone a la veneración de lo divino expresado en imágenes, lo cual había tomado cierto aspecto pagano, que se opone a la veneración de los iconos como ídolos "no hechos por los hombres", que ponía en manos de la Iglesia y de los conventos —que cada día adquirían mayores proporciones— un poder peligroso en forma de medios de salvación milagrosos. Al mismo tiempo, sin embargo, este movimiento constituyó la expresión política, la voluntad de una mundanidad casi de tipo pagano antiguo, que encarnaba en aquellos poderosos príncipes, en contra de la santurronería supersticiosa que se iba formando. En el siglo IX, se llega respecto de esta polémica a una transacción, mediante la incorporación o encaje de las congregaciones monacales y al mismo tiempo volviendo a permitir las imágenes. Este nuevo Imperio coloreado con tonos muy vivos había vencido el espíritu de la cultura griega, desde el punto de vista político; pero en lo cultural había vencido en cambio la helenidad adoptando la forma de un cristianismo magístico y gnóstico; y no triunfó a modo de una actitud ética —pues nunca se había producido la lucha en torno de ésta— sino más bien como una sensibilidad plástica de tipo heleno infundida en la Iglesia.

---

[3] Sirvió de base el *Nomos georgikos,* de León III, primero de la dinastía de los Isaurios.

Equipado con ese cristianismo de tales matices —ya expuestos—, Bizancio se halló en condiciones de llevar a cabo su irradiación más decisiva para la historia universal, a saber, el ingreso en el cristianismo griego del gran príncipe Vladimiro de Kiev, la capital del mundo eslavo oriental que iba deviniendo ruso, hecho que se verificó en el año 988. En aquel entonces se encontraba, desde el punto de vista del poder político, en la segunda cima, que acababa de lograr. Ya un año antes, Bizancio había cristianizado a los eslavos occidentales (es decir, a los servios, croatas, etc.); bien que en cuanto al resultado no puede decirse que esta conversión fuese en toda su generalidad, a la Iglesia griega. Aproximadamente al mismo tiempo pidieron la mano de damas pertenecientes a la familia imperial de Bizancio el Gran Príncipe de Kiev y el Emperador de Alemania Otón I (éste para su sucesor Otón II) y salieron adelante en su empeño. En el Oeste, Bizancio pudo anexionarse de nuevo la mayor parte del sur de Italia que antes había perdido. Y Bizancio, poseído de una nueva lozanía, al impulso de su helenización, llevó también a cabo una especie de renacimiento en literatura, ciencia y arte profano, siguiendo además el desenvolvimiento magnífico de su gran arte eclesiástico. Y de este renacimiento puede decirse que fue el primero que tuvo un alcance y repercusión universales. Y este renacimiento produjo el efecto de que el mundo occidental que entonces iba llegando poco a poco a darse a sí mismo una propia forma, recibiese de nuevo en esa época una vigorosa ayuda de técnica artística procedente de dicho caudal bizantino. Por la línea de Rávena a Bolonia penetra y discurre de nuevo la corriente de la sabiduría jurídica romana del *Corpus Iuris,* en el mundo occidental, en el cual se desenvuelven sobre esta base las primeras escuelas de derecho. Desde la época de Irnerio (1080) se desarrolla en Bolonia un estudio renovado de los textos jurídicos romanos. Tras la conquista de Sicilia, la administración estatal bizantina, que surge allí en enlace con algunos elementos de la anterior administración árabe, va creando el marco y la estructura de lo que más tarde constituirá el primer poder estatal moderno en Occidente, a saber, el de Federico Hohenstaufen.

Todas las irradiaciones importantes que se produjeron —y también las irradiaciones esenciales hacia la vertiente islámica— no pueden ser comprendidas sin tener en cuenta la elaboración y el entrelazamiento interno de los mundos surgidos o en trance de surgir sobre el viejo subsuelo del Oriente occidental.

Tan grande era la tenacidad y vigor de este viejo estado-ciudad, que todavía tuvo un nuevo período de esplendor, no sólo externo, sino también espiritual, bajo el reinado de los Commenos (1081-1154), descendientes de una de las grandes familias nobiliarias. Este nuevo período de esplendor se desarrolló cuando Bizancio se hallaba en medio del proceso de su transformación feudal, en pleno desarrollo por virtud de la irrefutable absorción de los campesinos. Es más, Bizancio consiguió incluso desarrollar dentro de sus muros, siempre llenos de espíritu, una especie de humanismo que acompañó al Renacimiento italiano y lo fomentó, en la época del reinado de los Paleólogos (1261-1453), los cuales gobernaban tan sólo sobre un pequeño territorio. Y adviértase que esto ocurrió después de haber tenido lugar la conquista de las Cruzadas, la cual, a la larga, resultó destructora para el porvenir de Bizancio; por lo tanto, ocurrió después del "Imperio latino", en la época en que los turcos conquistaron el Asia menor, en que los eslavos balcánicos se independizaron, en que los estados-ciudades italianos salpicaron con colonias la orilla del Mar Negro, y en que, en suma, como lo he indicado ya, el territorio sobre el cual dominaba Bizancio quedó muy empequeñecido. Y todo este florecimiento espiritual de que acabo de hacer mención, ese humanismo conexo con el renacimiento italiano, se desarrolló a pesar de que su propia vida característica, de tipo antiguo, ya se había perdido. Pues desde los Commenos —que eran príncipes ilustrados en el espíritu del mundo antiguo— la vida de Bizancio se hallaba bajo una fuerte influencia occidental. Y, así, Bizancio desarrolló entonces con torneos y con otras cosas similares, un estilo de vida emparentado con las formas caballerescas, mientras que al mismo tiempo comenzaba también a fomentar el revivir de la cultura antigua pagana, mediante estudios doctos y mediante su último estilo artístico.

Así, pues, Bizancio esparce su semilla sin cesar hasta el último día de su vida. Y teniendo en cuenta todo esto, bien podemos decir que Bizancio constituye uno de los complejos más curiosos de la historia. Era fundamentalmente conservadora en tanto en cuanto nunca se permitía a sí misma un tenue cambio de una vieja forma final; y al propio tiempo, si bien no cabe decir que fuese una fuente que manara constantemente, lo cierto es que constituía una fuerza fecunda en productividad siempre ascendente. ¿Sería que acaso por causa de una excesiva ilustración de su conciencia ya no era capaz de una gran espontaneidad cultural? Para que se diese esa espontaneidad cultural faltaba ante todo una nueva estructura en la organización de la vida, que hubiese podido crear y sentir revolucionariamente otras cosas y que hubiese consiguientemente hecho despertar fuerzas creadoras en la profundidad de su espíritu. Ahora bien, la Antigüedad conservada era algo que "recibía", es decir, algo que era capaz de aceptar otros elementos; pero al mismo tiempo constituía una especie de coraza que angostaba y que tan sólo admitía agitaciones espirituales y objetivas de limitadas dimensiones. Y ha significado algo decisivo para la cultura universal el hecho de que con todo hayan existido durante tanto tiempo tales agitaciones; como signo de vida pujante y como vehículo de una continuada voluntad espiritual de realizaciones, siempre vieja y nueva a la vez.

B. El ISLAM

I. Egipto, Siria y Reino de los Sasánidas

La constelación fundamental del Islam se apoya sobre dos columnas: por un lado sobre Arabia, que constituye su terreno originario; y de otro lado sobre las partes conquistadas del viejo mundo cultural, que antes habían pertenecido a Bizancio y a los persas. Ahora bien, a su vez, para comprender la constelación partiendo de la cual Arabia deviene su terreno originario, es preciso tener en cuenta las influencias de las antiguas áreas culturales sobre las que el Islam hubo de acampar más tarde por la fuerza.

Si contemplamos y examinamos, poco tiempo antes del nacimiento del Islam, el círculo de los territorios conquistados más tarde, encontramos allí el ámbito de Siria hasta Egipto, como algo muy vivo desde el punto de vista espiritual, que constituía una parte de la ecumene bizantina; además, a la vera de este ámbito, hallamos la región mesopotámico-iránica, que el mundo grecorromano había perdido ya, desde antes de la fundación del Imperio, en la lucha con los partos (que vinieron del Noreste) y que no había vuelto a conquistar.

Desde el año 226 d. c. había surgido allí, como efecto del levantamiento popular de los antiguos persas, el Reino de los Sasánidas, el cual poseía como centro su gran ciudad de Ktesifonte frente a la vieja Seleucia babilónica. Su palacio real sobresale todavía hoy como monumento gigantesco del poderío y de la importancia cultural que ejerció en otro tiempo sobre el territorio que hoy está convertido en desierto. Siria (la cual aproximadamente desde el año 1300 a. c. había devenido aramea por virtud de la última inundación procedente de Arabia) con sus viejas grandes ciudades Antioquía y Damasco, así como también Egipto con Alejandría, eran los dos territorios en los cuales se había verificado la teologización y la dogmatización del cristianismo, ya en los tiempos antiguos todavía enteramente romanos. Estos dos territorios, Siria y Egipto, siguieron siendo hasta la invasión de los árabes el solar de la agitación dogmática cristiana. Ahora bien, sus grandes centros urbanos eran al propio tiempo lugares de una alegría de la vida, no afectada por los acontecimientos ni por los problemas que de ellos manaban, y lugares de voluptuosidad e incluso de crápula. Eran sedes de riqueza no sólo espiritual, sino también material, llenos de la vida de la Antigüedad preñada de amalgamas con otros elementos, vida que allí seguía latiendo vigorosamente, después que, merced a la consolidación de la existencia que Bizancio llevó a cabo, se habían superado los temores escatológicos del tiempo de las guerras civiles romanas y la anarquía militar.

Junto a Siria y Egipto estaba el Reino de los Sasánidas, con una vida igual, con una riqueza parecida, y aún podríamos decir que, en lo cultural, era todavía más variado. El Reino de los Sasánidas, bajo el mando de su gran príncipe Cosroes (531-579), había restablecido para sí de nuevo las antiguas fronteras aqueménidas de Darío. El Reino de los Sasánidas se apoyaba, como todas esas zonas orientales, sobre la viejísima situación de falta de libertad, situación que había provenido de Mesopotamia; descansaba sobre una dependencia o pertenencia atenuada de la población rural agricultora. Por encima de esta población campesina se elevaba la nobleza feudal, ocupada en su mayor parte en puestos burocráticos, y el Estado con su burocracia central. Y todos estos elementos estaban conectados mediante una administración rigurosa agrupada alrededor de la corte en Ktesifonte; administración que notoriamente contaba con cuantiosos ingresos. Este país era guerrero desde la restauración del espíritu persa en su tendencia expansiva, tendencia que era alimentada psicológicamente por la resistencia zoroástrica contra la difusión del cristianismo. En sus virtudes guerreras estaba moldeado este país por su estamento nobiliario que procedía de los antiguos caballeros persas. Y, en cuanto a su sensibilidad, estaba feudalizado por esa nobleza; y tenía encantadoras costumbres medievales, torneos, amores trovadorescos y otras cosas por el estilo; y en todo ello se hallaba impregnado un pujante sentimiento de alegría de la vida del tipo característico del mundo antiguo. Ktesifonte, la capital, conoció todo el desarrollo de la vida cortesana, típica de Bizancio.

Ahora bien, en sus orgullosos relieves, esculpidos en las laderas de las peñas según el viejo uso persa, hallamos por doquier la clara expresión de la actitud caballeresca ante la vida y, al propio tiempo, de la actitud mundana de tipo antiguo. Y con las más grandiosas dimensiones, hallamos la expresión de este doble carácter con el famoso relieve en roca de Naksch i Rustem (desde el año 226): Ormuz inviste al rey de los Sasanidas, como caballero al caballero, desde la silla de montar. En una escena imbuida y moldeada por el más grande sentido de superioridad, el emperador Valeriano, hecho prisionero en el año 260, impetra gracia, hincada la rodilla frente al rey Sappor I montado a caballo. Del mismo tipo es el relieve —también esculpido en la roca— del último gran rey de los Sasánidas, Cosroes II (590-628) en Tak i Bustan; en este relieve, se ve al jinete regio, con sosegada conciencia de sí mismo, teniendo plana sobre el hombro la larga espada, como un símbolo del ímpetu guerrero contenido; y su figura destaca sobre el fondo de un alto muro rocoso que se eleva a gran altura en una especie de bóveda a manera de puerta, situado directamente encima de una superficie marina que produce la impresión de la vida en movimiento dominada por él.

Dentro de tal envoltura sostenida por una conciencia varonil superlativa y por un sentimiento de altura, este notabilísimo Reino encierra, sobre todo en Ktesifonte, una vivacidad cultural, que en verdad representa la mezcla más abigarrada de la historia. Es curioso ver cómo en estas regiones, ya en los tiempos de los partos, que injustamente eran considerados como semibárbaros, se había representado todavía el teatro de Eurípides; y después en el período a que ahora me refiero, a pesar del dominio de la religión dualista zoroástrica de la luz, estaba todo plenamente henchido de espíritu griego y de helenismo. Como es sabido, Cosroes dio asilo a los filósofos helenistas desterrados de Atenas por Justiniano. Ahora bien, este reino aceptó también a los nestorianos cristianos que habían sido desplazados de la ecumene romana en la época de las disputas sobre el dogma. Y desde el Reino de los Sasánidas estos nestorianos fueron poco a poco avanzando hacia el Este, hasta penetrar en China, donde con el tiempo llegaron a crecer considerablemente formando una multitud, que incluso llegó a ser peligrosa para la seguridad del Estado —con lo cual se muestran los lazos que llegaron a establecer con el extremo Oriente—. Por otro lado, penetraban las corrientes de las influencias de la India. Y, finalmente, del mismo modo que en la época helenística, se estaba abierto a las viejas corrientes y vibraciones babilónicas autóctonas —que en manera alguna habían muerto—, a las judías, así como a todos los demás movimientos espirituales que iban llegando al propio territorio. Así, pues, este Reino de los Sasánidas constituye una caldera llena de mezcolanzas, donde se desarrolla ulteriormente la vieja religión persa de Zoroastro hacia algo en esencia nuevo, a saber, se desarrolla formando en esa época de esplendor el parsismo, que hoy vive todavía, hasta constituir un producto superlativamente híbrido que alberga dentro de sí casi todos los elementos de que he hecho mención.

En todo caso, hay que notar que, junto al Imperio de Justiniano, existía en este lugar otro Imperio —el de los Sasánidas— que casi podía equipararse a aquél, y que constituía el otro ámbito de poder y de cultura del espíritu antiguo de la región del Este, que seguía vivo.

II. El Islam en la historia

Debemos tener en cuenta que se produjo una rivalidad jamás terminada entre este Reino de los Sasánidas y Bizancio. Esta rivalidad alimentó las continuadas luchas a menudo feroces entre las dos potencias, constituyendo una pelea extenuante para ambas. Fue tan sólo en virtud de estas luchas como resultó posible que esta región del Este, plasmada en un complejo tan rico, que hasta entonces había sido defendida con éxito frente a todas las olas de invasión de pueblos septentrionales y orientales por la acción unida de ambos reinos y que, por eso, había permanecido espiritualmente en su vieja forma, cayese en el siglo VII como botín de la invasión árabe, salvo la parte del Asia menor. Fue por causa de este hecho por lo que el Islam quedó constituido plenamente con su propia cualidad cultural que perdura hasta hoy y que ha dado un sello peculiar a los tan dilatados territorios que se extienden más allá de lo que había sido en otro tiempo el ámbito de la cultura antigua de la región oriental.

Hemos de hacer notar, ante todo, sólo desde el punto de vista histórico externo, el *tempo* rápido en que este Islam, después de la primera forma de su nueva religión, lleva a cabo la reunión de las estirpes árabes y la subsiguiente expansión, que se verifica en alas tan sólo de un impulso religioso; expansión que primero determina que en pocos decenios caiga en sus manos precisamente aquella región bizantina del sur de Siria, pasando por Egipto hacia el norte de África; y que, en un segundo empuje de ensanchamiento, se extiende sobre España en el año 711, llegando hasta el corazón de Francia; y que, por otra parte, penetra hacia Bizancio en el 717. Y así resulta que, cien años después de haber aparecido el Islam, puede cobrar auge la idea de que posiblemente todo el Hemisferio Occidental sea tragado por el Islam y los árabes. Esta visión amenazadora queda destruida en el Este frente a Bizancio, por obra de León III, el Isaurio; y en el Oeste, por el triunfo que Carlos Martell logra sobre las huestes del Islam en el 732. Ahora bien, un parejo éxito rápido lo habían obtenido ya los germanos contra la Roma occidental, después del derrumbamiento de la capital de ésta.

Hay dos cosas muy peculiares y características de la esencia y del alcance de esta migración de los pueblos árabes, la cual fue la creadora del mundo islámico.

Veamos el primero de estos factores, que es el siguiente. Los árabes y la cultura islámica que se desarrolló como efecto de la expansión de éstos alcanzaron muy pronto su máxima productividad. En efecto, al contrario de lo que ocurrió con la duración del desenvolvimiento y con la fuerza creadora del Occidente germano-románico —que procedió con lentitud y que después también se mantuvo largo tiempo—, los árabes alcanzaron su máxima productividad (que produjo vigorosos efectos ulteriores) ya a los cien años de haber comenzado la conquista; y esta productividad se mantuvo tan sólo poco tiempo en la altura que alcanzó entonces. Esta productividad quedó circunscrita como algo arábico-islámico dentro de la época que va desde el año 750 hasta el 1050. Más tarde, todavía son creadores hasta el siglo XIV, tan sólo en brotes y desarrollos exteriores, cual por ejemplo ocurre con España, o bien en enclavamiento dentro de otros campos, cual sucede con Persia. Pero, además, hay que advertir que las obras y producciones del Islam en España y en Persia en los tres últimos siglos (es decir, hasta el XIV) ya no fueron llevadas a cabo por árabes; aunque tampoco en los tres siglos anteriores ocurriese que siempre todos los productos de la cultura islámica hubiesen sido elaborados por árabes. Con respecto a la Turquía otomana que desde comienzos del siglo XVI recibió en sus manos el Islam, predominantemente como estamento militar de príncipes y de regentes, podemos decir que a pesar de sus grandiosos edificios, no tuvo una fecundidad importante desde el punto de vista de la cultura universal. Y lo mismo que acabamos de decir de la Turquía otomana podemos manifestarlo respecto de los mongoles islámicos de la India, los cuales estuvieron en concurrencia con aquélla. Y, en definitiva, si nos preguntamos si todo el Islam produjo desde entonces algún nuevo desenvolvimiento espiritual de importancia universal, habremos de contestar negativamente.

Así, pues, el gran desenvolvimiento creador del Islam tuvo una tropical precocidad en su desarrollo y fue de corta vida.

Vamos ahora a ocuparnos del segundo rasgo peculiar que presenta la esencia y el alcance de la migración de los pueblos árabes. Se trata de lo siguiente: la religión del Islam ha conservado hasta hoy una fuerza intacta formante y configuradora de la vida en un grado casi inigualable, y, por consiguiente, ha mantenido una gran longevidad. En todo el Hemisferio Occidental no existe hoy un tipo humano que haya sido formado con tanto vigor por su religión, como el musulmán. Y está indeleblemente moldeado por ella, no sólo en cuanto al aspecto externo por virtud de la multiplicidad de actos rituales ejercidos a diario, sino también por lo que respecta a su actitud espiritual y psicológica. Claro es que no pretendo decir que haya un tipo específico por completo unitario, que abarque a todo el Islam, con sus 230 millones de almas aproximadamente. En manera alguna se trata de esto. Pero sí afirmo que, en visión de conjunto, existe un tipo en apariencia invariable, que hasta ahora no ha sido amenazado en serio por un relajamiento moderno con la deformación de sus características, en ninguna parte, salvo en Turquía, en donde la transformación se ha verificado con plena conciencia y deliberadamente.

¿De dónde provienen todos esos rasgos? ¿De dónde dimanan esta rapidez de la evolución y el hecho de que ésta se produjese una sola vez dando lugar a resultados definitivos? ¿De dónde proceden esa invariabilidad, esta perdurabilidad y esta intangibilidad en la configuración interna y externa? ¿Cuál es la causa de esta fisonomía del musulmán, la cual hace de éste la contra-imagen del hombre moderno occidental y también del ruso, y que pone las formas y el movimiento de su cultura en pleno contraste con las de estos dos? ¿Hallaremos una respuesta a estas preguntas en el análisis histórico-sociológico de la constelación de la cual se originó el musulmán y de aquella que lo perfeccionó?

III. La constelación inicial

1. *Arabia antes de Mahoma*

El bloque colosal de Arabia es hoy y era en el tiempo en que aparece Mahoma una altiplanicie esteparia, con ríos, los cuales se secaban en verano, pero, sin embargo, con valles que ofrecían algunas franjas de fertilidad. Era la tierra adecuada para un pueblo de beduinos; pero allí, al contrario de lo que ocurría con los mongoles nómadas, que estaban arrimados al desierto de Gobi, era muy difícil lograr la unificación. De aquí dimana el peculiar destino de Arabia, a saber, el hecho de que hasta el tiempo de Mahoma envió, a lo largo de varios milenios, siempre olas emigratorias comparativamente pequeñas, a través de su istmo continental, las cuales iban a parar sobre todo a Siria y a Mesopotamia. Estos contingentes emigratorios, si bien representaban en aquella época uno de los elementos que contribuyen decisivamente a formar la historia de esos territorios vecinos, en cambio, vistos desde Arabia, en cierto modo se escurren allí mismo como meros exudados de ella. De aquí se sigue también el carácter de su formación social, que es no sólo desgarrada sino también heterogénea en cuanto a su contenido.

En las franjas fértiles había —y hay todavía hoy en día— agricultores que representan como una especie de restos del período posglacial, es decir, de aquel tiempo en que esta Arabia había sido terreno considerablemente húmedo y se había hallado por entero sumida en las precipitaciones acuosas del cinturón glacial meridional que se estaba derritiendo, al igual de lo que había pasado con el Sahara. Acaso, eran, en parte, verdaderos restos de ese período. Pues todavía en los tiempos históricos, encontramos en esos territorios de Arabia ecos posteriores del matriarcado. Así, por ejemplo, en el reino Arabi, situado en el ángulo formado con Siria, hallamos, en el año 733 a. c., pueblos regidos por reinas. Así también en Yemen, el país que posteriormente perteneció a la Reina de Saba, hallamos poliandria. Y, asimismo, a través de todo el territorio arábigo encontramos viejas diosas de la fecundidad. Arabia, que desde entonces indudablemente fue secándose cada vez más, todavía en los tiempos históricos constituye en todas sus mesetas, en el momento en que surge Mahoma, un país estepario, con una constitución social masculina de clanes y parentelas. Su parentela de comerciantes nómadas más fuerte, a saber, la de los Kuraischitas, vivía en la Meca, centro principal del culto que era propiamente el único factor que reunía a los árabes, quienes son típicos nómadas. Allí, en la Meca, es donde se eleva la Kaaba, es decir, gigantesca mole de piedra con imágenes de ídolos, a la cual se ofrendan sacrificios de todas clases. La Kaaba encarna un producto mixto de la viejísima idolatría de la piedra, de la concepción matriarcal anterior y de una religiosidad posterior del tipo nómada. Por otra parte, las franjas de terreno fértil sobre las cuales se ejerce la agricultura, poseen al mismo tiempo "ciudades", o mejor dicho, lugares fortificados, pero que carecen de toda significación cultural. Medina, por ejemplo, era un oasis dedicado a la agricultura, situado en un valle, y que después se convirtió en ciudad.

Sin embargo, sería enteramente falso que creyésemos que este país de población dispersa y que en cuanto a su estructura social estaba tan retrasado y cuya extensión no es mucho menor que la de toda Europa con excepción de Rusia, constituía algo todavía primitivo en lo espiritual y en lo cultural al tiempo de la aparición de Mahoma. De ninguna manera; pues no en vano este país está enclavado entre los más viejos centros culturales de la Tierra. Desde hacía milenios, Egipto y Babilonia venían influyendo sobre Arabia. Más tarde, también influyeron Siria y Palestina. Y podemos decir que, desde los tiempos de la ecumene romana, Arabia estaba como rodeada por baterías eléctricas de altas culturas religiosas universalistas, que le enviaban irradiaciones sobre su cuerpo. Ya antes del nacimiento de Cristo, el Yemen devino judaico; asimismo, algo más tarde, Adiabene, situada en el Norte. El cristianismo envía sus misiones de Siria, la cual constituye uno de sus centros espirituales. Y durante esta época es notorio que constantemente clanes sueltos en Arabia se conviertan al cristianismo y aun muchos más al judaísmo. Y podemos decir que esto ocurre ya dentro del marco de una situación religiosa general, la cual consiste en que junto al viejo culto patriarcal y matriarcal de carácter idolátrico, se ha ido formando, bajo la influencia de las culturas circundantes, ya desde mucho tiempo atrás, la representación de un dios universal, situado por encima de todos los dioses particulares, esto es, la idea de un Allah.[4]

Es posible que el movimiento expansionista de los árabes, que se enlaza con la fundación de la religión de Mahoma, haya sido también en parte determinado por el proceso de desecación que sufrió Arabia; como algo análogo a lo que había ocurrido con las precedentes olas migratorias expelidas como exudados. Ahora bien, el hecho de que el gran movimiento expansivo de los árabes después de Mahoma no constituye un fenómeno de esta especie, es decir, que no constituye un mero exudado, sino que constituye un acontecimiento universal transformador del mundo, es efecto de la fundación de la nueva religión, bajo cuya bandera se produjo. Efectivamente, la nueva religión de Mahoma organizó con mano enérgica en lo espiritual y en lo político a los árabes, que hasta entonces habían sido un pueblo hecho trizas; y, además, realizó el maridaje de la expansión étnica con la conquista espiritual del mundo. Ahora bien, la misma fundación de esta religión en definitiva no es otra cosa que la anticipación de una transformación religiosa en sentido universalista llevada a cabo *desde fuera,* por medio del desarrollo y perfeccionamiento de una *propia* fe y de un *propio* culto. Ocurre que ambas cosas llevan los elementos de redención y de interioridad de las fuerzas actuantes a una forma tal, que corresponde también a sus especiales caracteres, así como al mismo tiempo a la necesidad de expansión. Esto constituye desde el punto de vista histórico-sociológico el origen del Islam.

2. *Mahoma*

Mahoma aparece, como era natural que así ocurriera, en el lugar más rico de Arabia, el que tiene más lazos comerciales con el exterior, el que ha recibido de los otros pueblos más vigorosas influencias espirituales, y el que tiene una mayor importancia para el culto, es decir, en la Meca. Y surge en la forma de las inspiraciones de Mahoma, que se encuentran descritas en los primeros capítulos (o Suras) del Corán; primeros, se entiende, en cuanto al tiempo. El profeta y fundador de la religión es un hombre que ha viajado mucho, que está casado con una viuda, que ha sido pobre, que no es tomado en consideración por las orgullosas estirpes de los kuraischitas, que, al parecer, recibe sus primeras revelaciones en estado epiléptico; y que al principio tiene que tratar de obtener, en favor de estas revelaciones y para la lucha contra el paganismo idolátrico, tan sólo el concurso del círculo muy limitado de sus parientes dentro por entero del clan a que pertenece. En los comienzos no consigue la adhesión de las orgullosas estirpes nobiliarias; pues a éstas Mahoma les parece más bien peligroso; porque Mahoma amenaza los ingresos que obtienen del comercio y de las posadas o alojamientos con ocasión de las peregrinaciones para los sacrificios en el tronco central de los ídolos. Por esto, Mahoma huye de la ciudad beduina de traficantes, con sus pocos partidarios, a la ciudad de Medina, que estaba empapada de judaísmo. Y allí, en Medina, gana para su causa los sectores de la población, que interiormente estaban ya maduros para ello y que no se sentían amenazados en su esplendor y riqueza por la doctrina antiidolátrica.

---

[4] Cf. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums,* Berlín, 1897.

Lucha con los judíos que había allí y consigue vencerlos, sobre todo por el hecho de que la doctrina mahometana se adaptaba perfectamente a las condiciones del pueblo y de la situación.

Ahora bien, los medios para la difusión de su doctrina no son de índole espiritual sino de carácter guerrero. Mediante el robo a caravanas y expediciones guerreras ensancha y enriquece la masa de sus partidarios, hasta que al fin llega a ser lo suficientemente fuerte para emprender con éstos la marcha sobre la Meca y forzar la rendición y la anexión de los kuraischitas, que estaban ya sitiados por todas partes. Con esto Mahoma se convierte en el Señor del país; y, al propio tiempo, en el primer unificador de los árabes, que, hasta entonces, se habían hallado en un estado de disgregación. Así, pues, Mahoma fue un profeta de vocación universal, un fundador de religión, un político y un guerrero, quien desde luego se guardó siempre de exponer su persona a peligros demasiado grandes, en las empresas bélicas de la fundación de su religión. En las expediciones y guerras, en cuyas batallas corporales Mahoma apenas tomaba parte esencial, llevaba siempre una doble coraza.

3. *Carácter del Islam*

La fundación de esta religión redentorista, universalista, antipagana, constituye efectivamente un hecho notable y curioso. Pero, además, esta religión, considerada en sí misma, ofrece también rasgos muy peculiares, que corresponden a las curiosas circunstancias de su fundación. El Islam toma sincréticamente los elementos del judaísmo y del cristianismo, religiones que primero fueron absorbidas por el Islam en Arabia y que después fueron en seguida combatidas por él, allí mismo. Pero los elementos de estas religiones que le son accesibles y que toma sincréticamente, son tan sólo los elementos espirituales que resultan de más sencilla comprensión. Hay sólo un Dios y el Profeta, quien por lo demás es únicamente un hombre que recibe las revelaciones, y es el último de los profetas, después de Moisés y de Jesús; y el último antes del Paracleto, es decir, del Espíritu Santo intercesor, el cual no volverá hasta el día del Juicio Final. Hay pecados y hay bienaventuranza. Se postula una actitud piadosa práctica de carácter ético respecto del prójimo, de la cual se sigue sobre todo una protección regulada de los pobres. Ahora bien, se concibe el pecado a la manera de los viejos tiempos, como *contravención de los ritos,* como omisión de las plegarias, de las abluciones y de los demás deberes similares. El Paraíso es imaginado como un paraíso de huríes, como la continuación de una vida terrena bella y pujante de apetitos. De antemano se está o no se está predestinado a este Paraíso. Por tanto, se acepta la predestinación. Ahora bien, para que esta predestinación se cumpla, son necesarias la fe y la piedad ritual. Por lo demás, la predestinación no es concebida como un sino o hado con el cual se lucha, sino como Kismet al cual uno se somete; y como quiera que la religión mahometana en el fondo permanece como algo relativo a una vida terrenal, el destino es también, sobre todo, algo que está en las obras de este mundo.

Por eso, al igual que en el paganismo precedente, continúan los sortilegios, los ritos de encantamientos, que tienen como finalidad explorar o escudriñar este Kismet, para todo acto importante en esta vida. Por eso podemos decir que en términos generales estos ritos mágicos no son destruidos, sino que tan sólo son transformados y modernizados. La Kaaba, el viejo bloque de piedra idolátrico, sigue siendo el centro de la religión; no sólo el centro del culto, sino también la sede geográfica del centro espiritual de la religión. Toda oración y toda práctica ritual y sobre todo las reverencias con el tronco, dondequiera que tengan lugar, deben orientarse en dirección a la Kaaba.

En cuanto a lo interior todo es sencillo o está simplificado. Y si penetramos en más profundas honduras, hallaremos fondos esenciales primitivos. Se trata de una religión propia de nómadas, revelada y universalista; tiene que ser conquistado físicamente el mundo. La idea judía y cristiana de una misión, transformada ya y adaptada de esta manera a una vista señorial nómada, significa que el mundo tiene que ser conquistado no para el Islam como religión, sino para los *árabes* creyentes como tales. Esto es el comienzo. Todavía Mahoma, poco tiempo antes de su muerte, proclamó la consigna de la conquista del mundo, expresada en forma de mensajes para el sometimiento de Bizancio y de Ktesifonte.

Así, pues, se trata de una religiosidad propia de nómadas, que fue creada como para la legitimación de un grandioso movimiento de expansión. Ahora bien, esto constituye estructuras y formas de vidas del Islam, que después perduran.

El Corán es el libro que contiene las inspiraciones reveladas al profeta y puestas inmediatamente por escrito. Ahora bien, los compañeros del profeta, es decir, los primeros parientes convertidos y los primeros creyentes, son sus sucesores en el sentido del *mando* o *autoridad,* que es al propio tiempo una tradición guerrera y política y una tradición sacerdotal. Los afanes y pretensiones de mando provocan la primera y única escisión del Islam entre los herederos de Alí, el sobrino y yerno del profeta, los cuales rechazan la tradición establecida por los demás compañeros de Mahoma, es decir, la tradición llamada Sunna. Y, así, se produce la división entre los Schiitas y los Sunnitas: los Schiitas en lugar de apoyarse en la tradición esperan un pronto retorno del Paracleto, esto es, del Espíritu Santo, mientras que los Sunnitas viven según la tradición. Éstos son los dos sectores en que se divide el Islam, aunque por lo demás se influyen uno sobre otro recíprocamente, sobre todo los tradicionalistas. En resumidas cuentas, se trata de una religiosidad de nómadas. Por consiguiente, no hay clerecía, sino tan sólo unos doctos en la Santa Escritura —cual ocurría también con los judíos—, los doctos del "Ulema", los cuales tienen que fijar el ritualismo en lo esencial y ordenar la vida según éste, con lo cual actúan también como jurisperitos del Islam. Era posible tener diversas opiniones en cuanto a la interpretación del ritual y del derecho; y, así, ocurre que se forman cuatro escuelas jurídicas, que constituyen cuatro orientaciones para la vida, ordenadas jurídicamente, las cuales han permanecido a través de toda la historia del Islam hasta hoy en día. Ahora bien, por causa de las variaciones que ha experimentado la vida, surgen siempre nuevas cuestiones sobre el rito y la interpretación religiosa del derecho. Estas cuestiones son resueltas por el *consensus* del Ulema, o diciéndolo en árabe por la "Idschma", la cual incorpora e inserta en esta religión los elementos capaces de transformación y de adaptación, procediendo de un modo auténticamente nomadista y con un espíritu corporativo. Existe el Califa, como sucesor del Profeta. A menudo ha habido varios califas a la vez. Pero el Califa no tiene una autoridad religiosa para pronunciar decisiones que sean semejantes a las del Papado; ni tampoco hay concilios que completen la autoridad del Califa y que pronuncien resoluciones fijando los dogmas. En lugar de todo esto, lo que existe es una adaptación conservadora elástica por medio de la Idschma. Y, por otra parte, se da un fenómeno que es, asimismo, expresivo de una prudencia señorial y de una especie de incuria o dejadez de tipo nomadista, a saber, se da el fenómeno de que todos los ritos y los postulados de la fe tan sólo una muy pequeña parte de ellos deben ser mantenidos y cumplidos para la consecución de la bienaventuranza. Aun cuando la casuística relativa a los ritos deseables y recomendables llega incluso hasta regular el uso del palillo de dientes, son tan sólo cinco los preceptos esenciales, a saber: la fe en Allah y en Mahoma, la oración cinco veces al día, la observancia de los ayunos en un mes (Ramadán), la contribución para los pobres por mandato ético del amor al prójimo, y por fin el llevar a cabo una peregrinación a la Meca, si esto resulta humanamente posible.

Tal es, pues, esta religión, que en verdad no exige mucho, sobre todo porque permite al hombre cuatro esposas e innumerables concubinas. Pero, en cambio, a pesar de esto, la religión mahometana, con su prohibición del juego y de los placeres del vino, y con la práctica de las oraciones en común, que deben repetirse tan a menudo, unidas a las reverencias corporales, introduce una disciplina unitaria en la vida de aquellas gentes, que habían sido hasta entonces tan desorganizadas y arbitrarias. En lo expuesto, consiste, pues, su Iglesia. En puridad no se la puede llamar propiamente tal. Pues la formación de lo religioso no está separada de lo social y de lo político. La hechura de lo religioso constituye más bien el fondo psicológico y la forma en que se lleva a cabo toda la dirección de la vida y en que ésta se asienta permanentemente.

Este islamismo plenario —que partiendo del islamismo prístino de Mahoma fue desarrollado con bastante rapidez por los compañeros y sucesores de éste— fue el factor que en pocos decenios puso a los pies de los árabes todas las antiguas áreas culturales del Este, y que cien años después de la Héjira los condujo al Oriente hasta la India y el Turquestán, en el Norte hasta las puertas de Bizancio, y en el Oeste hasta los Pirineos, y que los colocó como estamento dominante sobre todos los pueblos anteriormente existentes. En efecto, todo esto se verificó por obra del islamismo plenario, por obra de esta curiosa mezcla de la simplicidad beduina con los elementos fundamentales de dos religiones que habían alcanzado un desarrollo sublimado —a saber, el judaísmo y el cristianismo—, a las cuales el Islam reconoce como emparentadas con él, es decir, como no paganas, y a cuyos partidarios grava tan sólo con un impuesto por cabeza. Efectivamente, lo que llevó a los árabes a la realización de tan grandes empresas fue esa religiosidad de conquista, que dio una unidad de organización y una fuerza de combate al impulso expansivo de los habitantes de Arabia, los cuales habían ya crecido en número excesivo en el momento decisivo de la conminación religiosa.

IV. El Islam después de la conquista

Con este establecimiento de los árabes en las regiones mencionadas tenemos ya la segunda constelación del Islam. Se puede dividir esta constelación en tres períodos: un período previo, la época de los Omeyas, que va desde el año 661 hasta el 750; y un breve período de culminante plenitud bajo la dinastía de los Abasidas, desde el año 749. Desde el punto de vista cultural el período propiamente decisivo es el de los Abasidas. En cambio, continúa hasta donde era posible un principio de dominación de tipo nomadista durante la época de los Omeyas, en la cual el gigantesco territorio que obedecía las órdenes árabes era gobernado desde Damasco —que había sido conquistado— por una vigorosa rama de los kuraischitas, inspirada por un amplio sentido humano según la vieja tradición. Los conquistadores militares organizados en clanes son situados en campamentos, por virtud de la prohibición de adquirir bienes territoriales. Estos conquistadores militares, y todavía más la corte en Damasco, así como también la Meca —las cuales ambas devienen entonces suntuosas y ricas—, vivían sobre todo de los tributos impuestos a los paganos. Después de algunas oscilaciones el Islam hubo de ser sólo arábico. Se trató de dotar al Islam de una forma de gobierno que conservase el nomadismo hasta donde fuera posible. Pero este propósito ciertamente no tuvo éxito, como a la larga no podía tenerlo. Las áreas de muy vieja cultura sólo pueden ser dominadas con un sistema administrativo muy desarrollado y con formas jurídicas. Si el pueblo dominador no quiere dejar perecer la riqueza y la cultura de las zonas dominadas —y no puede dejarlas perecer sin perjudicarse a sí mismo, pues necesita para su propio provecho que se conserve el bienestar existente—, entonces tiene que recibir, apropiarse y asimilarse las formas constructivas de esas áreas conquistadas. Para esto los árabes crean centros de administración, los Divanes, a los que se encarga el ejercicio del gobierno en la forma antigua, el cual es confiado a personas competentes de entre los sometidos, persas, asirios, griegos, etc. Pero al propio tiempo se aprende de éstos su ilustración y cultura. Y, de esta suerte, empieza el proceso del entrelazamiento y de la recíproca influencia. Este proceso se desarrolla rápidamente, sobre todo en Damasco, la ciudad suntuosa, cruzada por mil influencias. Y de tal guisa se produce el siguiente resultado: comienza el movimiento de conversión de los sometidos, movimiento que se extiende como un reguero de pólvora, puesto que por este procedimiento, los sometidos pueden sustraerse al pago de los impuestos que gravan a los paganos. Y como efecto ulterior se produce el hecho de que, como disminuye mucho lo recolectado por el impuesto sobre los paganos, es preciso buscar entonces otras nuevas constituciones. Se tiene que hacer ingresar a los árabes de los campamentos en la vida civil; y con ello se tiene que abrir la vía libre a la mezcla general, a través de todo el Imperio. Ahora bien, el Islam afectado por esa plena transformación en lo que respecta a su estructura social, en la última época de los Omeyas, no ha producido todavía en ese tiempo muchas obras propias en el campo de la civilización y de la cultura. En lo cultural produjo obras tan sólo en tanto en cuanto que, impulsado al parecer por la necesidad, llegó a iniciar una propia forma sacra de edificaciones. Enlazando con la transformación de la gran basílica cupular que se halla en Bizancio, y cuyo uso comparte con los cristianos, edifica en Jerusalén sobre el Monte Sacro la primera mezquita cupular propia, el templo hipogeo. En otras partes, también por lo que respecta a la edificación, sigue el estilo de los antiguos, así en cuanto a la forma de las llamadas mezquitas de patio o pórticos, es decir, los grandes patios de oración, cuadrados, abiertos y rodeados de columnas, los cuales todavía no tienen apenas un lenguaje expresivo independiente con formas propias. La literatura y poesía —que constituye la otra sola rama cultural que viene en cuestión durante este período— sigue reducida a poemas gnómicos, de controversia y de amor, en la forma en que ya los había cultivado solícitamente la Arabia premahometana en sus varios centros pequeños; sólo que ahora, lo que más florece y se cultiva es el aspecto erótico. Así ocurre, por lo menos, en la Meca y en la gran cuidad de Damasco, que nadan en la superabundancia de los ingresos producidos por los impuestos.

Por consiguiente, en ese período de los Omeyas, todo representa una época de transición. La escena no cambia fundamentalmente hasta que se termina de formar la nueva constelación, por obra de la victoria alcanzada por los Abasidas, que estaban asentados en el Este mesopotámico-sasánida, victoria obtenida con la ayuda persa. Y de inmediato los Abasidas fundan allí la nueva capital del Islam —ya tan considerablemente extendido—, en Bagdad, cerca de la vieja Ktesifonte. Examinemos ante todo lo que se refiere a la estructura social en esta segunda constelación. El Islam, que había tenido una estructura por estirpes con carácter nomadista, se convierte en un régimen de despotismo asiático, en el cual los árabes, en cuanto tales, no poseen ya privilegios. El primer Abasida construye Bagdad en la forma de un enorme campamento fortificado, de viejo estilo, con murallas de 30 metros de altura. Este primer Abasida concibe Bagdad como un centro que domina el mundo, como la cabeza o jefatura de todos los demás campamentos fortificados, como la sede suprema en la cual se recluye él, en funciones de Califa. Pero las gentes con las cuales él puebla Bagdad ya no constituyen un grupo señorial de aristócratas nómadas. Por el contrario, para dar garantías de seguridad a su persona y a su reinado sobre el Islam, se rodea de un ejército mercenario, que posee como núcleo una guardia de corps primeramente persa, y más tarde turca, que desde este momento va a constituir la guardia personal de todos los príncipes y califas islámicos. Poco tiempo después de haber llegado los Abasidas a la cumbre de su poderío, en la época de Harun Al Raschid (786-809), esta guardia personal deviene pronto religiosa, pues arrebata para sí con rapidez toda la influencia decisiva en Bagdad. Y, mientras tanto, el Islam va cayendo velozmente en una situación de disgregación política, desparramado en una serie de cuerpos parciales, en virtud del nacimiento de puras formaciones despóticas, en España desde el año 755, en el África septentrional desde el 790 y el 800, en Egipto desde el 872, en el Este desde el 822 y el 872, y finalmente en Irán desde el 934, formaciones despóticas que son regidas por dinastías combatientes. Ahora bien, el Califa Abasida continúa en Bagdad o en Samara, pero llevando una existencia que cada vez tiene más de apariencia que de realidad, hasta que, al fin, en el año 934 tiene que colocarse bajo la protección de los Bujidas, los príncipes islámico-persas en Farsistan.

Inmediatamente después de haber llegado a la cima esta nueva formación social y este poderío, viene también la culminación en materia cultural. Pues entonces empieza a lograrse de veras la unión con las grandes culturas previas en cuyo seno se halla instalado el Islam, unión que antes, en el período precedente, tan sólo se había iniciado y que ahora obtiene ya una forma. Entonces se produce en el Islam su único período creador, en verdad grande, original y rico; período que perdura después de la decadencia política. El centro de esa actividad cultural creadora es primero la ciudad de Bagdad recién fundada, la cual vive del sobrante de todo el Imperio; rápidamente se convierte en la urbe más grande y en la más rica —junto a Bizancio—; y que también, aparte de ésta, es la ciudad de vida más suntuosa y disipada del Hemisferio Occidental.

En esta segunda constelación, que se produce después de la conquista, muestra e Islam también todas aquellas peculiaridades características que le son inherentes y que procedían ya de su época originaria. El Islam, en tanto que religión nomadista, que h adquirido una forma firme, liga muy fuerte, aunque de modo simplificador y exteriorizador, todo lo que ha comprendido dentro de sí mismo; y precisamente en tanto qu religión nomadista que ha adquirido tal forma y tales caracteres, determina la aparición de su fenómeno sociológico correspondiente. El Islam se convierte en una especi de vasija acogedora, en la cual aparentemente se transforman los elementos y las incitaciones procedentes de una alta cultura y civilización. El Islam mismo es afectado po este proceso; pero como quiera que él no transforma lo recibido de una manera sustancial y fundamental, de aquí que esto que recibe tampoco le modifique a él. Los elementos de las viejas culturas que admite y recibe lo penetran hasta la última profundidad del Islam, en la cual está encajado muy firmemente lo religioso, nacido en un forma simple. Tampoco esos elementos disuelven ni relajan la red ritual propia del Islam, dentro de la cual está envuelto y encerrado ese fondo profundo que le da forma. En suma, esos elementos procedentes de las viejas culturas no afectan la esencia del Islam.

¿Cuál es el resultado de todo esto? Bajo la influencia de los viejos y ricos países occidentales, dominados entonces por el Islam, se constituyen las formas artísticas que éste emplea en la arquitectura como en otras ramas. Al lado de la mezquita de pórticos, edificada ya en el período anterior según el estilo extranjero de arcadas, surgen entonces las más diversas y heterogéneas formas de templo cupular. Se construyen también palacios empleando el viejo idioma de formas persa-sirio-mesopotámicas. Los ivanas —altos portalones—, que el sistema religioso necesita para el culto, son construidos con arcos puntiagudos con arreglo a una vieja técnica. Lo mismo puede decirse de las bóvedas de cañón de las madrazas, en las cuales se cultiva entonces la interpretación del Corán y también de las demás doctrinas teológicas. Y respecto de todo esto en ninguna parte hallamos un estilo vinculado a formas tectónicas firmes; todo lo que desarrollan constituye una forma prístina extranjera, que es empleada con múltiples inflexiones. La única figura que positivamente se crea de nuevo es el minarete, que la religión musulmana necesita y usa para la pública llamada a la oración, lo cual es algo característico propio de ella.

Ahora bien, en cuanto acabo de relatar, el Islam empapa con su savia todos los elementos artísticos extranjeros que emplea, de los cuales en apariencia recibe sus imposiciones y propias exigencias. Pero en verdad puede decirse que el Islam empapa todos esos elementos extraños con su propio sentido mahometano de la vida e imprime en ellos el sello de formas expresivas de ciertas cualidades, por las que se puede reconocer en todas partes cualquiera de sus edificios. Estas cualidades son aproximadamente las siguientes: sustitución de todas las expresiones figurativas por una textura ornamental, es decir, por un ornamento en forma de tejido, que también a menudo, es llevado de modo maravilloso a la parte exterior de la cúpula de las mezquitas y en cierto modo también el uso reiterado de la alfombra para la oración, que cubre el suelo de todas las mezquitas, lo cual constituye el viejo medio auxiliar de tipo nómada para el cumplimiento de la devoción colectiva. La dimensión abstracta que evita las representaciones figurativas, que encontramos en las obras del Islam, no es, como se ha pensado erróneamente a menudo, algo semita sin más. ¡Cuántas y cuántas figuras en masa emplearon en el arte y en el culto los anteriores semitas, los babilonios y los viejos asirios! No, por eso no podemos decir que esa dimensión abstracta del arte musulmán sea algo semita. En esto el Islam toma la tendencia abstraccionista del parsismo y del judaísmo y la transforma en su norma inquebrantable de total ausencia de imágenes y figuras. Esto constituye un carácter de tipo *nomadista.* Del viejo nomadismo brota también aquel fabulismo legendario, del que podríamos decir que es característico de casi todo edificio auténticamente musulmán, allí donde la expresión guarda consonancia con la misiva preestablecida. Las hileras de columnas y los claustros bizantinos o persas ya no son empleados como puros amontonamientos, según se había hecho en los viejos edificios, sino por el contrario, formando una estructura que actúa fantásticamente. Constituye, por decirlo así, una especie de paralelo a los cuentos de *Las mil y una noches.* Estos cuentos, en lo que respecta a su sustancia, proceden de la India; pero en cuanto a la manera como están resumidos y a como se emplean, podríamos decir que vienen a constituir una expresión de cómo en todo tiempo los viejos árabes buscaban siempre un complemento para su simplicidad y para su racionalismo nomadista y para su aparente sobriedad, mediante un infinito fantasear y fabular, que engendraba cuentos y leyendas.

Como tercera característica, que se manifiesta en todas partes, tenemos que destacar lo que Spengler ha llamado en su obra certeramente lo mágico. Lo mágico entendido en el sentido de una peculiar configuración de irrealidad, llevada a expresión intuitiva, y no en la acepción de un "sentimiento cavernario", como se entiende allí. Toda cúpula auténticamente islámica, así como también la semicúpula cortada en forma de madraza o el arco puntiagudo proyectado hacia la altura formando curiosas curvaturas, constituyen complejos o productos que tratan de apresar en forma visible la irrealidad; constituyen, como si dijéramos, algo así como una misteriosa y abigarrada pompa de jabón o la alusión a la misma. Estos complejos son tan impresionantes, tan mágicamente representativos de algo imaginario, que, aun cuando empleen medios de expresión extranjeros, en todas partes los identificaremos luego como islámicos, tan pronto como los vemos. Y esto es así, a pesar de que ha habido distintos períodos del arte musulmán y grandes variaciones del estilo islámico en los amplios territorios separados entre sí que abarca la cultura mahometana, desde la India y el Turquestán hasta España. Donde aparece el arte musulmán, sigue invariable hasta hoy en día.

Frente a la primera constelación del Islam, que era todavía puramente árabe, la única variación que se produce está determinada por la incorporación de los ricos elementos extranjeros sobre los cuales el Islam domina política y espiritualmente, permaneciendo en verdad en su propia inmutabilidad.

Así también ocurre algo análogo en la misma religión. Los persas y los sirios, que son propiamente los representantes del magismo oculto, orientado hacia el neoplatonismo y reforzado por éste, liberan al Islam de su pura sobriedad añadiéndole un misticismo mágico, casi diríamos también una orgiástica. El misticismo mágico conduce al sufismo, es decir, a la mística islámica fundada sobre un neoplatonismo transformado y en parte también sobre el budismo. Y la orgiástica conduce, por su parte, a la formación de los derviches, que son propios del Islam desde que se verificó aquella recepción de fondos extranjeros desde el punto de vista étnico y cultural. La orgiástica produce, pues, entonces, los derviches ululantes en éxtasis, que actúan como los mediadores de la unión del alma con Allah, por virtud de un éxtasis verbal; o bien produce los derviches bailadores, que son los que verifican la total unión con lo divino, valiéndose para ello de sus movimientos corporales. Estos derviches, muchas veces, como todos los extáticos corporales, desembocan en una orgiástica sexual.

De modo análogo, el Islam también recibe el antiguo patrimonio de la cultura y civilización paganas, que encuentra previamente existente en su gigantesco Imperio, sobre todo en el viejo sector de los Sasánidas; pero lo alberga dentro de sí como en una vasija abrigada y fecundante. El Islam recibe y traduce la literatura filosófica y científica de la Antigüedad. Sobre todo estudia y se disciplina en las obras de Aristóteles; y utiliza la claridad del derecho romano. Y, valiéndose de estos medios auxiliares, desarrolla en nuevos estadios la filosofía, la jurisprudencia, la medicina y la astrología. Y el Islam hace surgir de la vieja química no sólo la alquimia, que cultivó especialmente, sino que también es el primero que inventa en la historia el experimento de la ciencia química.

Pero, en cambio, el Islam no supo sacar de esto la profunda problemática que podía producirse, sobre todo frente a la concepción religiosa de la vida, y que se produjo más tarde de modo tan vigoroso en Occidente. El Islam y su vida, firmemente configurada por el factor religioso, permanecen como recipiente invariable que no es devorado en manera alguna por ninguno de estos factores. Así como tampoco nada de esto le afecta en su viejo sentimiento de la vida. Todo queda y permanece como mera "técnica", desarrollada y perfeccionada, que se adopta y utiliza desde fuera, pero que no constituye un factor actuante internamente.

Cierto que la filosofía antigua es recibida, aceptada y desarrollada después. Pero permanece como algo esotérico, como asunto tan sólo de algunos pocos sabios, y queda aparte de la vida práctica. Junto a esa filosofía y por encima de ella, hay para los problemas de la vida y para el pueblo, el Kalam, el cual constituye la dialéctica popular y la sabiduría proverbial de los Mutakalimun, es decir, de los oradores o predicadores.[5] Esta dialéctica y sabiduría popular, si bien ciertamente está alimentada de un patrimonio intelectual extranjero, sin embargo, es algo vulgar y que no constituye un peligro ni un compromiso desde el punto de vista religioso. Estos Mutakalimun, oradores o predicadores, representan en cierto sentido los continuadores de la poesía formalista didáctico-dialéctica, que antes los árabes nómadas habían ejercitado a modo, diríamos, de un deporte espiritual, que se hallaba considerablemente difundido. Además, hay que advertir con respecto a la continuación de la filosofía en aquellos círculos de sabios esotéricos, que dicha filosofía cultivada en tal forma y como desarrollo del pensamiento griego, no constituye en su conjunto algo original; y es ecléctica, por lo cual naturalmente no resulta adecuada para penetrar de modo revolucionario en la vida habitual y tradicional de los musulmanes.[6] El famoso Avicena, el filósofo que aparece poco tiempo después de la época de máximo florecimiento político (murió en el año 1037), no es mucho más que un ecléctico sincretista del tipo descrito, con fondos religiosos islámicos, de gran estilo; y además es un hombre desordenado y excéntrico. Ahora bien, el admirado Ghazali (fallecido en el año 1111), que fue captado por el sufismo y por sus tendencias místicas, intentó en la segunda mitad de su vida disolver fundamental y deliberadamente su propia filosofía y en general de modo absoluto toda la filosofía lógica antigua, poniendo por encima del conocimiento lógico el conocimiento místico-religioso; en suma: intentó la *destructio philosophorum,* la destrucción de los filósofos. Con esto quedó detenida también la influencia más profunda que la filosofía hubiese podido ejercer finalmente sobre la vida musulmana.

Tan sólo Averroes, el peripatético español, verdaderamente grande (fallecido en el año 1198), creó sobre la base de Aristóteles algo propio, que ejerció una influencia universal. Entre otras cosas, produjo la doctrina de la diferencia entre el intelecto humano pasivo y el entendimiento divino esencialmente activo, es decir, creador. Y, además, yendo más lejos y de un modo más complicado, produjo también la doctrina de cómo, a pesar de la anterior diferencia, existe en el entendimiento humano la posibilidad de comprender las formas extremadamente divinas de la existencia y la posibilidad de unirse mediante ello al entendimiento divino activo. Estas dos doctrinas en unión con el repudio de la creación del mundo y de la inmortalidad del alma individual, eran en verdad adecuados para intervenir y actuar profundamente en el fundamento religioso del Islam y para deshacer, o por lo menos resquebrajar, su simplicidad. Pero Averroes fue muy pronto expelido en persona de la comunidad musulmana. Tuvo que huir de Córdoba al África septentrional, terreno sin importancia ni trascendencia para estas cuestiones. Y sus doctrinas fueron desfiguradas por la interpretación que les dieron sus sucesores, quienes, no entendiendo en absoluto el auténtico pensamiento de Averroes, lanzaron la afirmación de que hay dos verdades, la religiosa y la filosófica, con lo cual la verdad religiosa quedó de nuevo protegida contra la irrupción de las consecuencias desagradables que la verdad filosófica pudiera traer aparejada. A Averroes se le entendió tan sólo en Occidente; y allí contribuyó a impulsar la conclusión de la polémica filosófica sobre la fe, del primer período de la Escolástica, a través de Alberto Magno hasta Santo Tomás de Aquino; y, además, su pensamiento se convirtió en el gran estímulo y la gran incitación para la Escolástica superior. Así, pues, Averroes constituye, en cuanto a la peculiaridad de su destino y en cuanto a los efectos de su obra, sólo un nuevo ejemplo de la manera y de la capacidad creadora del Islam, pero, al mismo tiempo, también de la intangibilidad propia de la esencia de éste.

---

[5] Cf. Goldziher: "Die islamische und jüdische Philosophie", en *Kultur der Gegenwart.* Parte I, Sección V. Leipzig, 1923.

[6] La penetrante y amorosa exposición de von Horten: *Die Philosophie des Islam.* Munich, 1924, muestra los matices de la atmósfera musulmana en un grado tal, que precisamente hace imposible que pueda convencernos de lo contrario.

De tal suerte, se explica que también la última época de alto florecimiento persa, que enlaza con el establecimiento del Reino de los Gaznévidas en el año 998 por el turco Mahmud de Gazna, pudiese ocurrir sin tropezar con obstáculos en el Islam. Se trata de aquel reino que tiene su punto de partida en el Afghanistán, pero que comprende el Irán y gran parte de la India. Este reino lleva consigo la resurrección de la poesía persa, que va desde la épica heroica de Firdusi (934-1025) a través de la época igualmente turca de los Seldyúcidas con los grandes poemas místicos de Dschel-al-ed Dir Rumi (siglo XII), hasta la poesía del amor y de la vida del gran Hafiz (fallecido en 1392), bajo el reinado de Rukh, el último Schah turco-mongol de los Timúridas en Farsistán, poesía que con él llega a una altura espiritual a la que Goethe se sentía próximo y afín. Todo esto se desarrolla dentro del marco del Islam y bajo su ropaje, aunque tenga una cualidad esencial enteramente diversa. Piénsese, por ejemplo, en las canciones del vino.

Este Islam siguió siendo el mismo ente prístino invariable, que pudo recibir en su seno elementos extraños e incluso desarrollar dentro de sí mundos extraños.

En verdad se trata de uno de los fenómenos culturales más curiosos de la historia. Tan sólo es comprensible si nos hacemos cargo de que el Islam, en cuanto a su constelación fundamental es una religión, de la que podríamos decir que contiene el mínimo de lo religioso junto con el máximo de ritualidades externas formularias; una religión con plena elasticidad y con una norma de vida que apenas reprime los apetitos. Es, además, una religión del sano sentido común, por así decirlo, de la cual es característico un mundo sencillo de símbolos, que no cae en conflicto con la *ratio;* y es también una religión que utiliza para sí misma los elementos profundos de otra religiosidad, pero vulgarizándolos siempre hasta colocarlos sobre este plano del sentido común; con lo cual impide que lo que ella enseña y exige incurra en contradicción con el pensar y con las necesidades cotidianas de las gentes. Y esta religión, en cuanto a aquello que constituye su propia figura, jamás niega la vida, antes bien, por el contrario, ofrece una muy tangible recompensa, tanto en este mundo como en el otro, a cambio sólo de un muy pequeño esfuerzo. De aquí, que esta religión tampoco desencadene la oposición de fuerzas contrarias. ¿Y para qué habrían de suscitarse fuerzas contrarias? Todo es en ella tan natural y está tan en orden, que, por eso, no provoca hostilidad.

Ahora bien, en tanto en cuanto esta religión musulmana, en su minimalidad, admite sin protesta ni lamento la inserción de tantos elementos enteramente extraños a su manera de ser —los cuales son dotados de capacidad de adaptación por la Idschma mediante el *consensus*—, se proporciona a sí misma aquella intangibilidad, pero también ciertamente aquel fuerte vigor externo de configuración y aquella aparente indestructibilidad. No obstante no estar animada por misión alguna, esta formación religiosa es casi la única en el mundo que continúa todavía hoy extendiéndose y difundiéndose. Adonde quiera que llega crea un tipo humano señorial extraordinariamente simpático, porque está dotado de un sentido de solidaridad y de una moral de amor al prójimo, tipo que, aun cuando por lo que respecta a su fe, procede del campo de la religión más intolerante, sin embargo, profesa una noble y distinguida tolerancia. Evidentemente constituye un tipo de hombre señorial *adormecido,* por así decirlo, que parece haber olvidado su fuerza expansiva y su misión universal de otro tiempo, como si se hallase en una narcosis, que lo aturdiese, la cual empero fue producida en verdad por su religión originariamente conquistadora del mundo, en su misma firmeza formalista.

Y, así, el Islam permanece como un bloque no ablandado, que en esta solidez misma resulta superior a las altas culturas orientales. Y, así, pues, parece que este bloque musulmán es, entre todas las configuraciones culturales del mundo, la que mejor resiste —si quiere— a la devoradora acción disolvente de la moderna civilización,[7] de la que hablaremos al final de este libro.

El Islam es una de las tres áreas culturales que suceden a la Antigüedad. Y su carácter único, a la vez móvil e inmóvil, no es fácil de interpretar sociológicamente.

C. RUSIA

I. Rusia como cuerpo histórico

El Oriente eslavo constituye exactamente lo opuesto al Islam. Podríamos decir que para el mundo occidental e incluso para toda la época contemporánea, el hombre eslavo-ruso tiene una importancia incomparablemente mayor que el musulmán. Es, como creen sus actuales dominadores, algo de rango revolucionario universal. Y sus actuales jefes creen incluso que rebasa en poder transformador al rango del hombre occidental, al que suponen en decadencia.

Lo que está bien claro es que el ruso es algo enteramente diverso del hombre occidental, a pesar de que Rusia haya sido, durante doscientos años, miembro de la sociedad internacional europea, y a pesar de que durante ese tiempo haya sido cubierta con cultura occidental, y de que haya intervenido con extraordinaria eficacia en la vida espiritual de Occidente en virtud de la obra de los grandes poetas y escritores del siglo XIX —desde Puchkin hasta Dostoievski y Tolstoi—. Pero, sin embargo, no existe la menor duda de que el hombre ruso, en cuanto a su contextura psicológica y estilo espiritual, en cuanto a su "entelequia", diríamos, tal como se ha desarrollado en la historia sobre la base de su propio temperamento, es por completo diverso de los occidentales, sin que importe para ello el hecho de que éstos se hallen divididos en varias naciones. El ruso ha resultado siempre interesante para el occidental, pero al propio tiempo ha resultado siempre también extraño, heterogéneo y hasta siniestro, a pesar de que geográficamente esté en una relación próxima. El ruso aparece ante el europeo como teniendo una extensión de alma, de espacio psíquico, que resulta casi incomprensible. Se trata de lo

---

La Turquía actual constituye una excepción determinada por una deliberada decisión política.

que se ha llamado la "anchurosidad rusa", en la cual se da el bien y el mal, la brutalidad y la tierna dulzura, todo ello suelto, lo uno junto a lo otro, pero sin guardar conexión lo uno con lo otro; y en la cual se da un tipo de despiadado autoanálisis desconocido para el occidental; y en la cual, junto a este autoanálisis, junto a esta autoacusación, e incluso diríamos junto a una especie de autodesgarramiento o autolaceración, hay lugar para una conciencia de sí inquebrantada; y en la cual existe una fuerza productiva actuante originariamente, y un desenvolvimiento de la personalidad, junto a una colectividad dotada de la mayor eficacia y de tipo que se nos antoja arcaico, dándose ambas cosas también inconexas; y en la que se empareja la más extrema capacidad de sacrificio y de dolor, con la más grande sensibilidad. Se trata, pues, de cosas extremas, las cuales entre los occidentales sólo podemos encontrarlas respectivamente cada una en individuos diversos, y aun en éstos la mayor parte de las veces en formas y grados suavizados; pero que, en cambio, en el ruso tienen cabida dentro de la misma alma, de tal suerte que ésta, a causa de los impulsos, cualidades y contenidos que tiran cada uno por su parte, parece incapaz de adquirir una configuración coherente y una forma cerrada, como no sea que se polarice exclusivamente a favor de un extremismo, sacrificando a éste todo lo demás.

Decir que este tipo constituye un "pueblo asiático", resulta expresión de una falta de recursos de caracterización y, al propio tiempo, una arrogancia. Pues, con ello, se quiere dar a entender una calificación de inferioridad. La verdad es la siguiente: es plenamente cierto que Rusia y los rusos no pertenecen a la cultura occidental, en tanto que sin duda Rusia y Occidente son complejos que cada uno de ellos tienen características propias y peculiares; pero, sin embargo, es igualmente cierto que el hombre ruso, con el cual nosotros los occidentales estamos casi en contacto corporal, y que también ha *influido* sobre nosotros, es el tipo humano que en toda la tierra nos es más próximo a los occidentales; por mucho que esté considerablemente separado de nosotros para la comunicación literaria, a causa de su escritura cirílica, la cual, en última instancia, tiene un origen griego.

Rusia constituye el cuerpo histórico con respecto al cual tiene una mayor importancia el saber cómo hemos de comprenderlo desde el punto de vista sociológico-cultural; cómo hemos de comprender lo que representa como potencia histórica sobre la base de esa interpretación histórico-cultural, y finalmente, qué es lo que, por consiguiente, significa para todas las futuras polémicas y confrontaciones en el mundo moderno, en ese mundo moderno que se ha convertido en una unidad espiritual e incluso en una unidad física de lucha.

Si nos embarcamos en este propósito de ensayo de interpretación y atendemos plenamente a las cualidades de la idiosincrasia del temperamento y de las aptitudes del pueblo ruso, salta a la vista, en seguida, el carácter peculiar del destino ruso, a saber, su incoherencia, que se manifiesta en el cuadro de una constante serie de soluciones de continuidad, y al propio tiempo de continuos desplazamientos geográficos; así como también, desde el punto de vista del contenido, hallamos el fenómeno de una especie de enfermedad recurrente desde el punto de vista cultural. Lo que cada vez se acaba de construir, se derrumba siempre de nuevo. Y ocurre que la continuación que se intenta de una obra cultural, continuación que a menudo suele ser de un tipo completamente diverso, comienza muchas veces en otro lugar; mientras que, no obstante, ocurre al propio tiempo que hay un rango unitario que enmarca todo el proceso, es decir, existe una tendencia unitaria actuante en una región superior y una región inferior. Pero como quiera que esa dimensión unitaria se produce y manifiesta precisamente en aquella constante serie de soluciones de continuidad y de desplazamientos, de aquí que en Rusia coincidan, de peregrina manera, un destino histórico manifestado en una sucesión de acontecimientos e incidentes con una constelación histórico-sociológica siempre nueva. Y esto es lo que precisa describir y relatar, acentuándolo mucho más que con respecto a otros pueblos y culturas, si queremos interpretar sociológicamente Rusia y la cultura rusa.

La llamada Rusia europea es un continente, una zona constituida por un país llano, que en manera alguna está estructurado por sistemas montañosos. Su clima está dividido, desde la época glacial, en dos grandes partes. De un lado, la región que queda al norte de la línea Kiev-Perm (en el Ural), contiene la zona de los pinos y abetos, llegando hacia arriba hasta las tundras árticas. Esta zona constituye el sector boscoso cerrado más extenso de la Tierra, y hacia su sector meridional se convierte en una selva frondosa, que en parte se asienta o se asentó sobre terreno fangoso y en parte sobre tierra negra. La otra región está constituida por la Rusia restante, la cual se extiende hacia el Mar Caspio y el Mar Negro. Esta parte de Rusia fue originariamente una gran zona esteparia, la cual tenía en la cuenca del Donetz yacimientos de carbón, y no lejos de allí, yacimientos de minerales metálicos. Salvo estos yacimientos, los minerales y otros tesoros (como petróleo) se hallan sólo en la zona del Cáucaso y en las estribaciones montañosas del Ural. Esta parte de Rusia, en virtud de la puerta que se abre entre el Ural y el Mar Caspio, constituyó la zona por donde entraron las corrientes de nómadas que venían del Este, de aquellos nómadas que no consiguieron alcanzar a través del paso turquestánico las regiones meridionales iránicas, mesopotámicas y sirias, que con tanto afán y anhelo deseaban para sí. Como travesaño o barrera natural contra estas invasiones procedentes del Este, Rusia posee tan sólo las líneas divisorias de Norte a Sur trazadas por sus grandes ríos, los cuales, por otra parte, ofrecieron a su vez posibilidades para invasiones a lo largo de esa dirección Norte-Sur en sus dos grandes vías, la vía del Duina y del Dnieper y la vía del lago Onega y del Volga. Ambas vías constituyen corrientes de agua que unen la zona del Mar Báltico incluyendo Escandinavia con el Mar Negro, Bizancio y Siria y, pasando por el Mar Caspio, con Persia y la India.

Esta Rusia, en gran extensión de su parte meridional, mucho antes de que Bizancio adquiriese la importancia que alcanzó después, estuvo bajo la influencia cultural intensiva de las ciudades helénicas en el Ponto Euxino. En todo el Sur, hoy resurgen de la tierra rusa obras plásticas griegas o helenizantes. Pero ya en esto se manifiesta el ritmo de mareas que caracteriza a Rusia. Primero irrumpen los escitas, un pueblo ario-mongol de carácter seminómada; después, los sármatas, quienes constituyen un tipo de mezcla parecida. Y unos y otros, de un lado reciben en parte algunos elementos, pero por otro lado contribuyen también a hacer volver parcialmente al nomadismo a algunas regiones. Éste constituye el primer retroceso ruso.

Hacia el año 220 d. c., los godos se abren camino hacia abajo. Vienen detrás de los marcomanos, que anteriormente habían ido hacia Panonia desde el Norte hacia el Sureste. Los godos ocuparon la totalidad de la región meridional de Rusia, después de que en los Balcanes se estrellaron la cabeza contra Bizancio. Los godos dominaron en esa región del Sur hasta la invasión de los hunos, que los desplazó hacia el Oeste, iniciando con esto la emigración de los pueblos. Ahora bien, estos godos que se habían establecido en la Rusia meridional, son arrancados, por el hecho de la invasión de los hunos, de un cuerpo cultural estable que se estaba entonces desarrollando. Como es sabido, estos godos estaban cristianizados, habían adoptado el alfabeto latino, y, durante su dominación en Rusia, Ulfilas o Wulfila hizo traducir la Biblia para ellos.

Ahora bien, entonces se produce de nuevo otra devastación en Rusia; y esta vez por obra de los hunos. El primer complejo o producto histórico de sangre rusa, que lo encontramos a partir del año 453, es el de los vénetos, los cuales, al parecer, afluyeron desde los Cárpatos, en la época del derrumbamiento de los hunos. Pues bien, este complejo histórico formado por los vénetos, a partir del siglo VI, y hasta el siglo IX, es constantemente inundado de nuevo. Los búlgaros, los ávaros, los húngaros pasan por encima de esa área histórica. Hasta que los kezaros fundan al norte del Mar Caspio un estado seminómada, semicomerciante, pero en todo caso estable y grande, que más tarde es judaizado. Este estado viene a constituir una especie de cerrojo, detrás del cual, y hacia el Este, están aguardando ciertamente de nuevo pueblos nómadas, que han permanecido en situación de barbarie, como los petchenegos y los polovzes.

Para la Rusia que está situada en el Norte y en el Noroeste, como una masa oscura y desconocida, rica en selvas, junto con semiestepas, ocurre que por encima de todos estos acontecimientos y procesos hay algo que resulta decisivo, a saber: el hecho de que penetrasen estirpes no eslavas, sobre todo los magyares, y en el Sureste, entre su territorio y el de los eslavos balcánicos convertidos en súbditos de Bizancio, los servios, los croatas, los búlgaros (semi-eslavos). Por causa de este hecho, el destino de Rusia queda separado de Occidente.

II. Kiev

Así, pues, la historia propiamente rusa, que está separada de la historia de Occidente, comienza con aquella curiosa afluencia conquistadora de los varegos normandos hacia el tiempo de 850, quienes lograron hacerse dueños de un considerable número de plazas comerciales, situadas en general en la línea que va de Novgorod a Kiev. Y estas plazas comerciales, junto con el territorio intermedio, se unen por fin bajo el gran Principado normando-eslavo de Kiev. Los varegos encontraron ya previamente existentes plazas comerciales en la línea del Duina y del Dnieper y al Este de la misma. Estos lugares constituían la residencia de las grandes familias boyardas, en cuya zadruga regía todavía la poligamia, y que vivían, en cuanto a su existencia económica, del robo, de la guerra y de la venta de su botín en los pueblos situados hacia el Sur, sobre todo hacia Bizancio. Estas familias boyardas y los campesinos que vivían junto a ellas y debajo de ellas, poseían una religión sencilla, empapada en un sentido agrícola-animista, pero que en su origen habían sido de tipo nómada. Esta religión adoraba sobre todo las grandes fuerzas de la naturaleza, a cuyos ídolos sacrificaba también seres humanos. No había lugares fijos ni templos para los dioses. Se trataba, pues, de algo que en el terreno religioso resultaba próximo a los varegos, si bien de carácter más oscuro y más primitivo. Pero, en todo caso, la religión no constituyó obstáculo para la mezcla; y todavía mucho menos para que se produjese una dominación simultánea como anexa de la mezcla. El linaje de los Rurik llevó a cabo la implantación de la dominación y al propio tiempo empezó la mezcla a fines del siglo IX, mediante una articulación de conjunto de todas las plazas comerciales desde Novgorod en el Lago de Ilmen, a través de Smolensk y Cernigov, hasta Kiev (línea del Dnieper), así como Rostov en el Volga superior, y mediante las relaciones comerciales que éstas mantenían con Bizancio. La capitalidad, que fue situada en Kiev, floreció después de las luchas que sostuvo con los bizantinos, los petchenegos y los búlgaros. Vladimiro el Grande supo sacar las consecuencias culturales de esta situación. En el año 988 aceptó el cristianismo (que ya había penetrado) para sí, para su pueblo y para su país. Simultáneamente con Otón II, recibió como esposa a una pariente del emperador bizantino, según ya mencioné antes. Considerando la magnitud de la perspectiva que entonces se produce podemos decir que, en aquella época, comienza la historia cultural de Rusia.

Esta historia cultural rusa sigue apoyándose en los mismos principios que habían regido antes, y que ya esbocé. Es decir, se apoya fundamentalmente en el robo, en la fuerza y en el comercio, sólo que éstos se despliegan entonces dentro del marco más grande de una organización unificada, aunque esté formada de modo flojo y suelto. En las ciudades hay boyardos, los cuales constituyen la clase guerrera y mercantil; en el campo hay labradores colocados en diversas relaciones de dependencia, desde una situación de libertad en parte jurídica y en parte de hecho, hasta una situación de servidumbre o esclavitud. Estos campesinos, cuando son libres, se hallan casi siempre abrumados por deudas, y por causa de ello son objeto de explotación y de esclavización. Y en tanto que esclavos constituyen no sólo el cimiento del bienestar que disfrutan las ciudades, sino que constituyen también una especie de "mercancía", la cual, al lado de otras mercancías, es objeto de venta en el mercado de Bizancio que tiene una gran capacidad adquisitiva. Los boyardos y también las demás gentes distinguidas, forman, a través de los más ancianos y de los jefes de familia, en todas partes, el Consejo de las ciudades (Vietche), que está al lado del Gran Príncipe o de su representante. Se trata de un régimen de administración autónoma aristocrática y, al propio tiempo, de la más crasa explotación de los campesinos. Su única trama cultural radica en el cristianismo bizantino que recibieron. Pero con este cristianismo ocurrió en Rusia algo enteramente diverso de lo que pasó en Occidente. En Rusia, del cristianismo bizantino, aparte de la escritura necesaria para el culto y la iglesia, no se toma de él ningún otro elemento espiritual, ni científico ni filosófico. Para tomar esos elementos de ciencia y de filosofía, faltaban todas las capas y estratos sociales idóneos en esa nueva "área cultural", compuesta de campesinos esclavizados y de señores bandidos.

Así, pues, se recibe, pero en el modo indicado, el cristianismo bizantino. E incluso es abrazado interiormente por el pueblo, claro que en la única forma que era posible para él, es decir, en cuanto a la forma mágico-sacramental; sin que esto impida que este mismo pueblo prosiga el culto pagano. El cristianismo, en lo que respecta a sus formas superiores y más profundas, constituye asunto circunscrito solamente a pequeños círculos situados alrededor de la corte, sobre todo en Kiev. En esta ciudad, que pronto floreció hasta constituir un lugar que contaba con muchos mercados y al parecer con cuatrocientos templos, llegan incluso a instalar unas órdenes monásticas. En esa institución monástica, situada en el famoso Lavra —hoy todavía subsistente— en galerías cuya profundidad alcanza hasta cien metros, sus monjes eremíticos, una vez aceptados, no podían abandonar este lugar nunca más; y en ella se proseguía el cultivo de la contemplación de los anacoretas estilitas griegos, en otra forma diferente —pero tan extrema como la de éstos—. La catedral de Santa Sofía, que construyó el gran Yaroslav desde el año 1017 hasta el 1032, expresa brillantemente con su reunión de cúpulas (que tienen su origen en un desarrollo del estilo local de las tallas en madera), la adaptación del arte eclesiástico bizantino y de su influencia oriental a la sensibilidad rusa. Parece como que esta primera Rusia, con su amor por sus templos, que parecen concilios de cúpulas, expresa simbólicamente su edificio político central, que descansaba sobre principados parciales.

Todo esto diríamos que surge o emerge con rapidez a la manera de una vegetación subtropical. Pero de igual manera se desploma también en un siglo y tres cuartos. Ahora bien, este desplome ocurre cuando ya toda Rusia está cubierta con los templos producidos por aquella floración y cuando también el patrimonio de la familia Rurik se ha constituido en una unidad espiritual merced a la Iglesia, al monacato y a la dominación política ejercida por el Gran Principado.

Pero Kiev y la Rusia meridional, desde el tiempo de 1050 aproximadamente, sucumben cada vez en mayor proporción a las invasiones de los polovzes que irrumpen tras los petchenegos. El mismo Kiev se derrumba de tal modo, que, en el año 1240, los mongoles pueden arruinarlo sin esfuerzo, hasta el punto que esta ciudad, que en otro tiempo había sido la capital de la gran Rusia, quede reducida a un mero mercado con sólo cuatrocientas familias, según se dice.

III. Novgorod. Vladimir. Susdal. Los mongoles

En estos acontecimientos y procesos tenemos, pues, representadas las constelaciones histórico-sociológicas características del modo de ser de Rusia. Y tales constelaciones se siguen repitiendo siempre de nuevo, bien que revestidas con otro ropaje externo. Lo que estas constelaciones contienen es siempre el hecho de que el país está entregado a influencias extrañas e incluso a la dominación extranjera. Y estos dos fenómenos se manifiestan o bien en forma de continuadas invasiones y de infiltraciones étnicas; o bien se manifiestan espiritualmente en forma de avasallamiento por una cultura extraña de nivel superior. De este modo, ambos fenómenos contribuyen a que el crecimiento de la propia formación y configuración mediante la reelaboración de los elementos espirituales extraños, en tanto que tiene que seguirse de ello una verdadera penetración del pueblo y auténtico desarrollo propio, sea siempre perturbado por nuevas invasiones de elementos extranjeros. Se trata de un ritmo constante de ascensos y descensos, que impide que el movimiento cultural pueda seguir una línea recta de desarrollo; y que se traduce en el hecho de que este pueblo y sobre todo sus grandes masas campesinas, se vea sumido de nuevo en abismos, en abismos de tales dimensiones que apenas resultan imaginables para la mente occidental. Y este fenómeno no permite a este pueblo ni siquiera sacar de sí mismo su propio nombre. Pues los varegos normandos fueron llamados Ruski por los finlandeses; y este nombre de sus primeros dominadores extranjeros es el que desde entonces lleva el pueblo y el país.

Como ya he indicado, la constelación sociológica se repite en formas que exteriormente son siempre diversas, pero que en cuanto a su esencia resultan siempre iguales. Cuando el centro del Sur iba siendo poco a poco destruido por las invasiones de los polovzes o cumanes, ocurría que la riqueza, que hasta entonces había habido, iba también hundiéndose, a causa sobre todo de haber quedado estropeados los caminos que conducían a Bizancio. Y esto determina que las masas rusas emigren en los siglos XI y XII hacia el Noreste, el Norte, y el Noroeste. De esta época de fuga se siguen como resultados, un pleno desplazamiento geográfico del centro de gravedad de la vida rusa y una estructuración tripartita de la misma. En el Noroeste surgen la Galitzia y Volhynia rusas, que no obtienen un gran desarrollo. Pronto —en el siglo XII— en esa Galitzia y Volhynia asumen la dominación poderes extraños, a saber, los polacos y los lituanos, quienes actúan sobre un cuerpo social disgregado por las rivalidades entre los boyardos y los príncipes. Ahora bien, en el Norte y en el Noreste surgen dos Rusias enteramente diversas. En Novgorod, en el lago Ilmen, surge un gigantesco estado-ciudad ruso, que logra someter a su dominación a todo el Norte hasta el Mar Blanco y el Ural, y que entra en estrecha relación con el mundo occidental, hasta bien entrado el período hanseático. Y el sur de este gigantesco estado-ciudad, en el territorio boscoso de la región central, se forma un Estado ruso de terratenientes feudales y de campesinos.

En sus expediciones de conquista, los varegos habían partido de Novgorod en el lago Ilmen. Pues bien, entonces se construye allí, bajo la forma de un estado-ciudad, una República, la cual se compone —a lo largo de todo el tiempo de su dominación territorial y comercial no quebrantada por el exterior, o sea hasta el año 1478— de cinco comunas, con cinco grandes territorios incorporados, en los cuales había ciudades sometidas y dominadas en medio de grandes terrenos para la explotación y para la expansión. La formación de esta república constituye un ejemplo de la fuerza propia de formación y de la fuerza de la libre administración antihumana que también existe en los rusos. Novgorod se convierte en el centro comercial más grande del noreste europeo, desde el cual se exportan sobre todo pieles hacia el Oeste adentro. Novgorod tiene la siguiente estructura social: una clase de boyardos terratenientes, una segunda clase de boyardos dedicados a la banca y el comercio; y, en tercer lugar, una clase de la llamada gente baja, compuesta por los hombres libres de todas las demás profesiones, labradores, artesanos, obreros. Todas las clases conjuntamente gobiernan la ciudad, mediante la Vietche, es decir, mediante su asamblea, en la cual naturalmente en conjunto sólo podía participar la gente de la ciudad, y, por tanto, participaban sobre todo las clases superiores. La Vietche elige al Gran Príncipe, sobre la base de las asambleas electorales; elige también los funcionarios administrativos de éste, los possadniks; y elige, asimismo, al obispo. El poder propiamente dicho no está en manos del Gran Príncipe, el cual no puede adquirir tierras en su propio Estado, sino en el consejo de la ciudad, que se compone de boyardos y possadniks; pero que está expuesto y entregado a las continuadas rivalidades entre las comunas más pobres y más ricas de las cinco que integran la república. Así, pues, nos encontramos ante una república aristocrática de tipo muy peculiar, Y esta república disfrutó de la posibilidad de un largo, ininterrumpido y tranquilo desenvolvimiento cultural, durante más de tres siglos, lo cual es la única vez que ocurre en la historia de Rusia.

Ahora bien, esta república de Novgorod lleva a cabo tal desenvolvimiento cultural —antes de ser totalmente destruida— en una peculiar influencia recíproca con la otra zona rusa (formada también como consecuencia de la huida del Sur), es decir, con la región central boscosa, situada alrededor de las fuentes del Volga. Vladimir y Susdal, que eran ciudades del primer tiempo de los Rurik, se convirtieron allí en los centros de un territorio, el cual, de selvático que era al principio, fue transformándose cada vez más en tierra de labor en manos de campesinos y señores, por causa de la inmigración meridional. Esta inmigración meridional entró en una mezcla con los aborígenes finlandeses, dando con ello lugar a la creación del pueblo de la gran Rusia actual. Al contrario de lo que ocurre con la Rusia de Kiev, esta Rusia, agrupada alrededor de Vladimir y de Susdal, constituye un marcado complejo agrario, impregnado de feudalismo y con una cultura considerablemente mucho más atrasada que la de Kiev; y, además, desde el primer día es gobernada de modo absolutista. Esta Rusia de Vladimir y Susdal no cuenta con una Vietche influyente. Esta Rusia es considerada por la familia Rurik como un pedazo de su patrimonio, en virtud de que fue colonizada y poblada bajo su protección, con la colaboración casi intrascendente de los consejos de Boyardos —Dumas—. Ahora bien, mientras que esta familia en Kiev había conseguido siempre llegar a una reunión de toda Rusia bajo el cetro del Gran Principado más antiguo, por el contrario, en la región de Vladimir y Susdal ocurre que se disgrega en patrimonios parciales por causa de su unión con la tierra. Estos patrimonios parciales se dan dentro del marco de la constitución de Udjel, que abarca todos los derechos públicos, la cual tiene un sentido iusprivatista; y sucede que, en virtud de ella, el territorio junto con todos los demás derechos públicos es dividido y feudalizado en sucesiones hereditarias como si se tratase de propiedad privada. El príncipe de un Principado parcial concede a sus boyardos feudalizados una subjurisdicción propia. Los boyardos devienen los servidores del príncipe, obligados a él libremente. Los campesinos van ascendiendo desde el punto de vista social, mientras que la vida en su conjunto desciende a un plano bastante simple.

Y, sin embargo, hay que observar lo siguiente. Cuando la cultura urbana de Kiev —que en última instancia estaba alejada de la vida— entró por vez primera en contacto (hasta cierto punto) con la tierra rusa, ocurrió que al mismo tiempo afluyeron también dentro de ella de modo vigoroso y visible savias de la vida rusa propiamente dicha. Esto resalta sobre todo en la arquitectura eclesiástica y en la pintura.

Cierto que con anterioridad Rusia había transformado de modo considerable en cuanto a su esencia el estilo eclesiástico bizantino, continuando y extendiendo la aplicación de sus formas exteriores. En Novgorod había mezclado también influencias románicas occidentales —lo mismo en el primer estilo de sus templos cupulares cuadrados de los siglos XII y XIII (cuyo ejemplo cumbre lo constituye la catedral de Neredika), como también en el estilo modificado en adecuación con el clima nórdico, que florece en el siglo XVI (catedral del Redentor con techo oblicuo, de 1374)— con los elementos originarios que procedían de Kiev. Y esta fusión de las influencias románicas occidentales con los elementos originarios de Kiev, la llevó a cabo de una manera peculiarmente propia, lo mismo en cuanto a las formas que en cuanto a los sentimientos.

Pero esta Rusia, en el período de que ahora nos estamos ocupando, crea algo realmente nuevo. Aparecen templos enjalbegados en su exterior, sobrecubiertos con figuras como con tapices colgantes. Por lo que respecta a la región central se percibe sin duda la influencia ornamental del Islam, con el que se mantienen relaciones a través del Volga. Pero ya en el siglo XII se ha llegado a producir, en cuanto a la forma de conjunto, una propia belleza independiente y depurada. Piénsese, por ejemplo, en la Catedral de San Demetrio de Vladimir, construida en los años de 1194 a 1197. El ornato de tipo antiguo de figuras, que experimentamos como algo primitivo o temprano, en cuanto a sus temas y formas, nos recuerda el románico primitivo occidental, por ejemplo, nos recuerda St. Trophime en Arles. En templos más sencillos (Yuryew-Polski, 1230-34), este ornato se combina con los temas arquitectónicos de las viejas iglesias de madera, reelaborados después, formando una expresión de viveza que es también original.

En la literatura adquiere forma definitiva la epopeya heroica rusa más antigua, conservada por un monje de Kiev, a saber, la canción de Igor sobre la lucha contra los polovzes. Pero no sólo esto, sino que además se forma también la canción rusa popular. Efectivamente, en el Bylinen, que constituye la poesía de amor y de baladas nacida de las canciones juglarescas para aristócratas, ocurre que a través del proceso de decaimiento de éstas, se constituye también la canción popular rusa sobre una base propia. Incluso si prescindimos de Novgorod —donde si bien la arquitectura y la pintura florecieron creadoramente, sin embargo, está claro que estas artes se continuaron desarrollando sobre el viejo fundamento de Kiev— se observa que en todas partes impera una productividad rusa propiamente dicha, cuyo crecimiento procede del suelo campesino.

Pero, en medio de este proceso, se produce de nuevo un golpe que es típico para Rusia, a saber: irrumpen los mongoles de la Horda de Oro como una de las ramificaciones de las conquistas de Gengis Khan. La conquista de la Rusia central corre paralela con la destrucción de Kiev, ocurrida en 1240, mientras que, por esta vez, se salvan Novgorod y la Rusia occidental. Allí donde penetra la dominación extranjera, se produce un nuevo derrumbamiento, una explotación y una operación, que sobre todo recaen sobre los campesinos, al parecer directamente diezmados. Son establecidos los baskakos, esto es, funcionarios de hacienda chino-mongoles —los cuales constituyen los primeros burócratas propiamente dichos de Rusia— que tienen por misión la recaudación de contribuciones, las cuales van a parar a la sede de la Horda, hacia el noreste del Mar Caspio. A los procesos de explotación y de dominación extranjera, sigue una nueva ola de influencia material y espiritual. Penetra el sistema político-militar del viejo Irán y del Asia Menor, mientras que se cierran las puertas que constituían la relación con Bizancio. Comienza a condenarse prácticamente en la realidad la idea procedente del viejísimo sistema de servidumbre, que era propio de ese país, de que toda la tierra es propiedad del príncipe. Y, así, ocurre que ante la fantasía histórica se dibuja la posibilidad de un pleno aniquilamiento de los campesinos independientes en el centro de Rusia. Lo cual constituye la tercera catástrofe rusa.

IV. Reunión. Iván el Terrible. Nueva expresión cultural

Este derrumbamiento constituye, desde el comienzo del siglo XIV, el punto de partida de la llamada reunión de Rusia, es decir, de su agrupación definitiva alrededor de su nuevo centro, a saber, de Moscú. Este proceso se desenvuelve en materia social y política desde el año 1328 (Iván I) hasta 1584 (fecha de la muerte de Iván el Terrible) y tiene tres etapas.

Este proceso arranca del hecho de que la Horda de Oro, después de transcurrido largo tiempo, halla que es más cómodo no recaudar ella misma los tributos, sino poner para ello una autoridad intermedia. Moscú, de modo parecido a lo que ocurre con Berlín en la Alemania septentrional, se halla en una situación excepcionalmente privilegiada como punto de cruce de las rutas comerciales de Norte a Sur y Oeste a Este, que van desde Rusia hasta China. Y, así, Moscú se desarrolla por encima de las demás ciudades como el emporio comercial en donde florece el bienestar y hay las grandes existencias de dinero, en esta Rusia central boscosa y agricultora. Los príncipes de Moscú, que son hombres enérgicos, y que proceden a la conquista de los territorios desmenuzados del Udjel, llevándola a cabo eficientemente, pueden garantizar a los mongoles el pago de los tributos y aun anticiparles la recaudación de los mismos. Y, así, ocurre que el Khan les entrega este negocio; lo cual determina que poco a poco esos príncipes de Moscú vayan convirtiéndose desde el punto de vista financiero en los señores de la Rusia central, y en conexión con esto que se conviertan también en los dominadores políticos. Hacia el año de 1380, Dimitri Donski se atreve ya a hacer frente a los tártaros que entonces ya habían sido debilitados por Tamerlán. Al mismo tiempo el Arzobispo se traslada de Vladimir a Moscú.

El segundo período aporta, en el año 1463, la arremetida de Iván III sobre la Rusia central, la ocupación del territorio perteneciente a Novgorod, e inmediatamente la sumisión de esta misma república, de tal manera que con esto cesa la administración autónoma. En este segundo período, en el año 1480, se produce también el hecho de sacudirse la dominación de los tártaros; después también el intento, aunque vano, de incorporar la Rusia Blanca que ha devenido lituana; y, finalmente, el matrimonio del Gran Príncipe de Moscú con Sofía, sobrina del último emperador de la dinastía de los Paleólogos de Bizancio. Después del derrumbamiento de Bizancio, Moscú se declara como la tercera Roma. El Gran Príncipe adopta los usos cortesanos bizantinos, gobierna el mundo con cetro y con manzana de oro y bajo el símbolo del águila doble. Medio siglo más tarde, habrá de llamarse Zar, esto es, dominador o príncipe universal. Pero ya entonces, antes de adquirir este nombre, queda semidivinizado. Se trata de un proceso ascensional del Gran Príncipe de Moscú, cuyo desarrollo trae consigo muy pronto la transformación de la vieja estructura social de tipo feudal, mediante la declaración de una relación de servicio general que incluye también a los boyardos y que convierte a éstos en funcionarios de la administración estatal. Así, pues, Rusia se burocratiza. Ahora bien, al principio se burocratizaba de un modo muy peculiar, instituyendo un reparto de los cargos y un ordenamiento del servicio público en una forma que respeta los viejos grados de la jerarquía aristocrática. Y ocurre que en este sistema, quedan frente a frente, de modo irreconciliable, la voluntad del Zar y la arrogancia de los nobles reunidos en un consejo llamado Duma, que agrupa a los representantes de los rangos superiores de la aristocracia junto al trono.[8] Ahora bien, cuál es el trono que domina ya en este Imperio de Moscú, lo demuestra el hecho siguiente: es suprimido el viejo derecho penal que regula el rescate de la sangre o composición para los hombres libres y en 1497 es sustituido por un código que establece por vez primera la pena de azotes y del knut, las cuales serán desde entonces el símbolo de la vida del súbdito ruso.

El nuevo crecimiento y desarrollo que se operan desde el año de 1533 al 1584, por la acción de Iván el Terrible, constituyen el último acto provisionalmente. El primer paso emprendido todavía en el período normal de Iván el Terrible es el siguiente: se establece como principio general la vinculación a la gleba del campesino que hasta entonces había quedado todavía en situación de bastante movilidad entre las fincas señoriales y aun también en los demás aspectos; y, al mismo tiempo, se constituye el mir, es decir, la comunidad rural semicolectiva como órgano inferior de administración autónoma y como órgano fiscal inferior que tiene que garantizar la percepción de la totalidad de los tributos. Por lo demás, el resto de todo el edificio social y político sigue constituyendo todavía una pirámide de prestaciones semiburocrática y semifeudal. Ahora bien, con los elementos feudales de esta pirámide de prestaciones, especialmente con los boyardos, que todavía siguen colaborando en el gobierno mediante el consejo de los seleccionados entre ellos y que también siguen teniendo todavía una cierta coadministración del país, tiene que caer forzosamente en colisión la voluntad del Zar.

Ahora bien, ¿en qué otro lugar del mundo fuera de Rusia hubiera sido posible un acontecimiento tal como la "furia frenética", como el paroxismo de Iván el Terrible para solucionar el conflicto? Esta furia frenética de Iván corta el nudo, declarando traidores a todos los boyardos. Esta furia crea la Obritschnina, crea una masa de servidores sin voluntad en manos del Zar, como un puro instrumento de éste, para destruir de raíz hasta donde sea posible la vieja administración autónoma (Sémstschina) y dominar después autocráticamente sobre sus restos.[9] A los "hijos del infierno" de la Obritschnina se les entrega por el procedimiento de avecindamiento, y de amplias matanzas, unas tierras que se extienden en llanura de Norte a Sur y que llegan a abarcar la mitad del suelo de Rusia. Estas tierras constituyen una dilatadísima zona de esclavitud total, de la cual huye al punto una enorme masa de campesinos, parte hacia la Siberia, que desde entonces queda abierta, y parte hacia la estepa meridional del Don, en donde de esta suerte aparecen los cosacos seminómadas. También es destruido Novgorod. Son acuchillados cuatro mil de sus boyardos y patricios directores. Así, pues, se trata de una catástrofe social, que trae consigo los siguientes actos: que sean aniquiladas de un modo deliberado todas las bases para el desarrollo de una clase media burguesa, así como también la mayor parte de la nobleza auténticamente vinculada al suelo; y que se produzca de nuevo el maltrato de los campesinos, que son quienes constituyen propiamente la sustancia vital del pueblo ruso.

---

[8] Para más detalles, véase Kliutschewskij, *Geschichte Russlands,* t. II, Stuttgart, 1925.

Es sorprendente que con fenómenos de esa ralea pueda producirse paralelamente ningún rendimiento cultural. Y, sin embargo, hallamos una obra cultural. La hallamos aunque, en verdad, en una forma muy peculiar, desde la irrupción de los mongoles hasta el proceso de esclavización zarista, en diversos planos, con diversos contenidos y con diversos procedimientos de estructuración.

Los mongoles, en Rusia, como en todos los lugares adonde fueron, dejaron a la Iglesia libre de explotación y de tributos. Esto determinó la posibilidad de que las fuerzas del pueblo ruso, en la medida en que permanecían todavía vivas, afluyesen al mundo religioso. La Iglesia ortodoxa griega, que había inmigrado en Kiev como una Iglesia de misterios cimentada de un modo dogmático-filosófico, experimentó en este nuevo país un proceso de humanización, sin que ella misma se diese cuenta de este fenómeno. Allí nadie conoce la filosofía neoplatónica que había utilizado como fundamentación para su dogma; y, por consiguiente, nadie entiende el dogma que ha configurado su cuerpo espiritual. Se toma esta iglesia cristiana en forma mágico-ritual, como una especie de misterio pagano de la deificación, aunque, de todas maneras, con su sentido algo superior; y, a pesar de eso, en todo caso, como algo próximo e indispensable.

El sector piadoso del pueblo ruso reza y se arrodilla para impetrar milagros mágicos diariamente, y para conseguir una divinización que desemboque en el Paraíso, pero que además produzca sus efectos de elevación ya en este mundo. Suplicando a sus santos milagro y divinización, los hace intercesores para que este pueblo, que se siente como colectividad, se convierta en una comunidad representante del género humano. Según nos muestran sus cuadros rezan en la iglesia en comunidad, ordenados según los diversos rangos en cuanto a la proximidad al Altísimo. Y de esta guisa surge en el siglo XIV la iconostasia, es decir, la pared de las estampas de los Santos —característica sólo de Rusia—, la cual separa tajantemente la iglesia en la parte terrena de los hombres y en la parte de Dios que se encuentra en el coro, pero al propio tiempo une también ambos sectores mediante la oración común de los Santos, representada en la iconostasia. La finalidad de esta oración no es propiamente el liberarse del pecado en el sentido occidental. La oración debe ante todo ayudar a fomentar de modo visible el ser conducido a la divinización y también la beatitud en la muerte. "Salvar a cada cual, para el Paraíso, incluso al diablo, de la culpa que cada cual lleva." Incluso se llega a rezar en comunidad por el diablo. "De otro modo no habría quien rezase por él" dice una vieja leyenda. Y así se ha dicho con razón que la religión está enderezada no hacia la vida sino hacia la muerte, aun en el caso en que no desemboque en el monacato. Del individuo como última y radical unidad de vida apenas se tiene conciencia. De lo que se tiene conciencia viva es de la colectividad homogénea de los hombres, del pueblo, que debe alcanzar la beatitud. Y que debe alcanzarla naturalmente por medio de actos mágicos. El culto religioso u oficios divinos no conoce la predicación. Los divinos oficios constituyen la exposición del dolor vicario y de la redención vicaria, exposición que actúa mágicamente. Exposición o presentación visible, llevada a cabo con oraciones y con canto litúrgico, sobre todo con el famoso canto solista del sacerdote. La exposición del hecho redentor se ejecuta —con mucha frecuencia— por medio de una procesión alrededor de la comunidad en la iglesia. Y, en muchos lugares, esta exposición se verifica mediante representaciones simultáneas de sus diversos estadios o etapas en las diversas partes del templo, el cual por esto en Rusia posee siempre un espacio interior que lo abarca todo en unidad.

---

[9] Es así en cuanto a la tendencia fundamental. La conducta de Iván el Terrible desde el punto de vista externo es muy enmarañada.

Por consiguiente, se trata de una especie de magia colectiva. Y en su afán de divinización, queda muy por encima de la enmarañada confusión individual de lo terreno, que hubiese de ser desenredada o superada éticamente.

Se ha observado, con razón, que los templos rusos, como formas de expresión de todo esto, resultan, en cierto modo, por su estilo, antropomórficos, por contraposición al estilo abstracto de las iglesias bizantinas. Parece como si estirasen hacia el cielo un cuerpo unitario con cabeza y largo cuello; pero, si los comparamos con el gótico o con cualquier otro arte transido de sentido espiritual, los percibimos al propio tiempo como enteramente ligados a la tierra. Allí donde los templos rusos adoptan la cúpula alta en lugar de la baja de tipo bizantino —lo cual ocurre cada vez más a partir del siglo XIII, debido a las relaciones que se establecen con el Irán y con el Oriente— transmutan su forma mítico-mágica en la cúpula con copete, la cual en definitiva viene a representar en cierto modo un algo encerrado en el mundo, y que, en los mejores casos, sólo envía sobre la vida cotidiana, a manera de voz del más allá, un tranquilo sonido de campanas. Cuando al lado de la forma descrita, aparece también la cúpula de toldo, tomada de los edificios de madera, la cual termina en una torre puntiaguda, ocurre que esta torre puntiaguda —en contraste con todas las torres góticas— sigue siendo algo que viene a constituir una especie de representación de este mundo terrenal.

Y, sin embargo, a pesar de todo esto, lo que llena esos amplios edificios tan ligados a la tierra, en su parte sagrada, que está como separada para sí, resulta más elevado que lo que percibimos por regla general en las construcciones occidentales. Lo que llena esa parte sagrada de tales templos viene a constituir un mundo del más allá que no es asible por el hombre, que está separado de él, y que, actuando mágicamente, permanece invariable, perenne y eternamente hasta en lo más mínimo. La expresión visible en este mundo del más allá la ofrece la pared iconostásica con las imágenes.

Estos iconos experimentaron variaciones y son más humanos que los bizantinos. Pero se elevan en una actitud inmóvil de excelsitud y de reposo, sobre todo después de que, en el siglo XIV, penetró en ellos de nuevo el espíritu griego de la época de los Paleólogos por causa del restablecimiento de la relación con Bizancio. Constituye una representación de esto el bizantino Teofanos (1378). Con esta ayuda, los rusos escalan aquella altura —que en su tipo es perfecta— representada por el pintor moscovita

Rubelyeff (1400) y, tras él, por Dionisio. Estas imágenes, sujetas siempre por entero al sentido ritual, invariables siempre en la actitud que les es general, enteramente diversa de las santas imágenes occidentales —pues en Rusia, al igual que en Bizancio, el icono es un verdadero retrato de los dioses— están transidas de un calor humano y, sin embargo, constituyen en absoluto puras obras religiosas sublimes, de carácter sobrenatural. El famoso tríptico de Rubelyeff lo percibimos como humanamente más próximo a nosotros que cualquier otra obra bizantina. Ahora bien, comparado con el arte occidental, este tríptico nos produce la impresión de un producto de la solemnidad, de algo desligado de lo humano y como bastándose a sí mismo.

Esta especie de solemnidad divinizada, que es pensada como algo que irradia redención mágica, podemos decir que, en su tono emotivo, es ciertamente algo que crece del suelo ruso. Sin embargo, carece de contenidos que se difundan en la vida rusa como un factor configurante de ésta; y carece también de representantes vivos que actúen según ella de una manera eficaz. Si bien los divinos oficios son un misterio mágico, ocurre que su ejecutor ordinario, el pope —representante del clero bajo, pues los superiores provienen de los conventos— no constituye un eslabón de unión del pueblo con el sentido interno de la religión. El pope es sólo un receptáculo del acto sagrado, y en verdad un receptáculo puramente mágico, de suerte que no viene en cuestión cuál sea la cualidad del mismo. Hasta entrado el siglo XX, el pope pertenece a una clase despreciada, a la cual en determinadas circunstancias se aplica el trato de azotes como algo perfectamente adecuado a su condición. El pope pertenece a un estamento que, al propio tiempo, está ligado a la vida y está cerrado. Pues aunque el pope tiene que casarse, esto debe hacerlo sólo dentro del círculo de las familias de los popes, si es posible. Después de estar ordenado no puede contraer segundas nupcias; de manera que cuando enviuda, como no posee un sentido ascético, la mayor parte de las veces cae en el concubinato. Así, pues, el pope, aunque cristiano, está simbólicamente paganizado en tanto en cuanto el contenido de la religión no interviene en su vida. El icono, que, como medio mágico de la beatificación y de la divinización, se desarrolla hasta constituir aquella sublime solemnidad maravillosa, puede descender a un mero ídolo en lo que se refiere a las necesidades cotidianas de la vida; es decir, constituirse en un ídolo que tiene que cumplir tales o cuales deseos, y al cual, en caso de que fracase, se infligen azotes, como a un ídolo pagano.

O dicho con otras palabras: el pueblo en cuanto a su *gran* masa permanece sin una vinculación profunda con el sentido sublimizado de la religión; pues la religión, almacenada en su totalidad dentro del templo, cae sobre él como una cosa extraña.

El pueblo tampoco experimenta la acción del proceso civilizador que corre paralelo con el cristianismo en otros países. Y, así, ocurre que hasta la segunda mitad del siglo XVII, la mayor parte de los sacerdotes no saben escribir y, en cuanto a leer, sólo muy malamente. El Concilio de 1666-67 tiene que ordenar que el sacerdote enseñe a leer por lo menos a sus propios hijos. En esa época, el pueblo sabe sumar y restar, pero en cambio no ha aprendido todavía a multiplicar y dividir. Y en cuanto a la contabilidad, no tiene idea de ella. En 1645, se establece en Moscú para las clases sociales superiores la primera escuela griega dedicada a la vocación clerical; pero sin que en realidad se entienda nada del dogma. En el año 1647, por primera vez, la numeración arábiga desplaza a la eslava y con ello se facilita el cálculo decimal. Y hasta bien entrado el siglo XVIII es desconocida la geometría euclidiana. La fisiología bizantina permanece empolvada e incomprendida, en una traducción de Cosmas, en las bibliotecas de los conventos. En aquella época se utiliza todavía un *bestiarum* medieval, y sobre éste descansa la medicina. Y sucede que la medicina, así como el resto de la ciencia, constituye el arcano o secreto de círculos muy estrechos, fuera de los cuales Rusia con respecto a estas cosas científicas se halla hasta bien entrado el siglo XVIII en el más absoluto desconocimiento. Y, así, se ha dicho certeramente, de modo plástico, que Rusia hasta esa época se halla en el mismo estadio que la Etiopía cristiana.

Pero adviértase además que, en aquellos pequeños círculos, tampoco hay una ciencia realmente propia; no hay en absoluto nada que pudiera compararse a lo que produjeran el Islam o el Oriente como continuadores de la cultura antigua. Del mundo de la cultura antigua Rusia tomó tan sólo aquella religiosidad mágica preñada de misterios de su último período; pero, por el contrario, no se aprendió nada de su conocimiento de la vida. No existía en Rusia un estamento social que hubiese podido recibir la cultura antigua; pues incluso los conventos, que hasta el siglo XVII se fueron desarrollando cada vez en mayores proporciones, permanecieron enteramente aliterarios; y además ocurrió que allí donde aparecía una burguesía que hubiese podido ser el vehículo secularizado de la sabiduría antigua, era inmediatamente aniquilada, como sucedió sobre todo en Novgorod, donde habían surgido tales elementos. Esta burguesía fue destruida por el zarismo de modo por entero deliberado e intencional. En forma enteramente diversa del absolutismo occidental, el zarismo no pensó en realizar ninguna labor de cultura ni de civilización. No pensó, ni tan siquiera quizá podía pensar en ello, en abrir camino a los factores técnicos civilizadores para el pueblo, con lo cual éste se cohesionase y se elevase, ni tan sólo le dio una red de carreteras, ya que el zarismo mantenía alejada del pueblo toda civilización espiritual. Y podemos decir, refiriéndonos al ejemplo puesto, que hasta hoy en día sigue faltando esa red de carreteras. Y de tal modo ocurre que cualquiera que traspase la frontera rusa percibe y siente que se halla en otro mundo, en un mundo diverso del europeo, en un continente primitivo, que apenas posee más caminos y medios de comunicación entre las aldeas y los caseríos enormemente alejados entre sí, que los que había ya en los tiempos prehistóricos; experimenta que se halla en un continente que hasta hace muy poco ha tenido todavía usos prehistóricos; y así, como ejemplo, podemos observar que las hilanderías eran, hasta bien entrado el siglo XX, lugares de una viejísima promiscuidad de grupos.

Así, pues, éste es el espacio geográfico y éste es el pueblo en el que se erigió el zarismo desde el año 1462, el cual conservó cuidadosamente tal estado de cosas.

Este zarismo, desde los tiempos de Iván III, trata de apoderarse para sí del cetro de Bizancio, y quiere erigir en Moscú la tercera Roma. Pues bien, este zarismo, para llevar a cabo lo que él llama cultura, hace venir a Moscú, al igual de la emperatriz Sofía de la dinastía de los Paleólogos, arquitectos italianos, como la familia de los Fioravanti, para que construyan el símbolo de su imperio, es decir, el Kremlin. Y el Kremlin se constituye como una gigantesca fortaleza con palacios estilo renacentista, entre los cuales se edifican de modo desligado o suelto con pía devoción catedrales rusas del viejo estilo. Así, por ejemplo, la catedral de Koimesis y la catedral de la Anunciación. Tras de los muros de los palacios renacentistas, aparecen salas notablemente suntuosas, en las que se combina con un sentido de unidad temas y motivos del mundo entero, como, por ejemplo, la sala del trono. En las esquinas de los muros se levantan aquellas grandes torres de cúpulas puntiagudas, que desenvuelven el estilo de la vieja arquitectura local de madera. Todo ello se presenta en un cuadro fuertemente abigarrado: azul, rojo, blanco, verde; como si la recia y dura sencillez de los tonos espirituales característicos de Rusia se refractase contra una multiplicidad de formas en parte extrañas.

Esto es lo que constituye el comienzo cultural del zarismo. Bajo el reinado de Iván IV, el zarismo hace saltar ya la pía unidad cerrada y armónica de los templos, que se habían conservado hasta entonces. En la catedral Kolomiénskoye se transforma el estilo llevándolo al desarrollo de la cúpula puntiaguda gigantesca, unida con otros temas arquitectónicos; a saber, con los temas llamados de "Zacomar", como son, por ejemplo, las aberturas de los arcos en forma de hojas, que ciertamente proceden de China, aunque aparezcan primeramente en templos rusos rurales; y el desenvolvimiento de esos temas arquitectónicos conduce a la construcción de la pirámide de torres a manera de un complejo de vegetación. Poco tiempo más tarde, el capricho ilimitado de la nueva vida se desfoga en la catedral Vassili Blascheny (1556-60). Ésta constituye algo indescriptible, fantásticamente impetuoso y desenfrenado, que en todos sus aspectos se eleva hacia el barroco, y que, sin embargo, por otra parte, se presenta como algo que ha nacido y crecido de la tierra porque ha tomado de ésta todas las formas y colores del mundo; y de otro lado se ofrece también como algo desligado de la realidad; y representa un legítimo testimonio arquitectónico de toda piedad tranquila y sosegada.

V. 1600-1900. Época final del zarismo

Lo expuesto constituye, en breve resumen, los resultados sociales, los relativos a la civilización y los culturales de este primer período que es, en su verdadero sentido, plenamente ruso. Y también es algo auténtica y genuinamente ruso lo que sigue a este primer período, es decir, la catástrofe de nuevo, una vez más. Durante veinte años arde la guerra civil con tremenda furia. Después de la época de terror de Iván IV —quien en un ataque de rabia mató a su primogénito— los sucesores de aquél —más débiles— y sus consejeros, como Boris Godunov, trataron primeramente de suavizar la zarocratía extrema, pero después intentaron restablecerla de nuevo. Y entonces surge la guerra civil. Se promueve una de las primeras revoluciones sociales y políticas del Hemisferio Occidental; propiamente es la primera después de la Reforma en Alemania (la cual fue muchísimo más inofensiva). Se establece una desenfrenada lucha por el trono entre varios pretendientes. Pugnan en pos de la corona el primer falso Demetrio; luego colonos campesinos como Bolótnikov, bandidos, y el segundo falso Demetrio. Por otra parte, se propaga una doctrina revolucionaria, cada vez más aguda, de afirmación de libertad y de limitación del poder del Zar. Los revolucionarios de la gran Rusia son apoyados por los cosacos, por los pertenecientes a la pequeña Rusia escapados a la presión polaca, los cuales lograron para sí la constitución de los hetmans (jefes cosacos) que era de sentido plenamente aristocrático y que fue reconocida por Polonia. Asimismo, se sublevan también los grandes terratenientes, el resto de los boyardos que estaba asentado en el Este. Los polacos intervienen en esta lucha, y en la enmarañada confusión de la misma conquistan Moscú y empiezan a gobernar desde el Kremlin. Es un carnicero, Minin, quien resulta elegido alcalde de Novgorod en el Volga, y quien orienta la revolución, en un levantamiento común de todas las clases, contra la reiterada dominación extranjera. Así, pues, Minin es quien crea una rebelión nacional y quien, por fin, consigue que colaboren en el movimiento los cosacos, que eran aliados de los polacos, hecho que tiene un alcance decisivo.

Después de la liberación, lograda por el triunfo del alzamiento, los jefes militares aristocráticos de éste convocan en el año 1613 el Sobor, es decir, la Asamblea general de los estamentos, en la cual toman también parte los cosacos, e incluso representantes de los campesinos. Como candidato de compromiso, menor de edad, apartado de las luchas, es elegido el hijo del Metropolitano de Riazan, Miguel Romanof, emparentado lejanamente por matrimonio con el último Rurik. Al parecer fue designado en méritos de una capitulación imperial, de cuyo documento no se ha vuelto a saber. Miguel Romanof es el ascendiente de la dinastía que ha gobernado a Rusia desde entonces hasta el año 1917.

Así, pues, nos encontramos de nuevo ante un típico giro del destino ruso. Falta una clase media extensa capaz de oposición, para que se pueda establecer un gobierno de los estamentos o para un gobierno constitucional mixto de estamentos y parlamento, tal como Inglaterra lo desarrolló apenas cien años más tarde, partiendo de una situación que en cierto modo era análoga a la de Rusia en el momento de que nos ocupamos. Falta también todo el mundo espiritual e ideológico de Europa, sólo gracias al cual fue posible allí la libertad política. Y, así, sucede que en Rusia muy pronto se volvió a gobernar al estilo de los últimos Ruriks. Cierto que el Sobor de Semskij es convocado varias veces hasta 1643. Pero, en realidad, todo el esfuerzo se encamina —y con éxito— a la esclavización de la población, y ante todo el aherrojamiento de los campesinos, que es exigido por la nobleza de espada —que en aquel entonces ha llegado a ser bastante poderosa— en su propio beneficio. Pues los campesinos se fugan en masa una y otra vez de nuevo, ora hacia el Sureste reconquistado a los tártaros, para transformarse en cosacos seminómadas en la zona del Don; ora hacia Siberia, proporcionando con ello un nuevo aumento a la colonización de ese territorio, abierto desde 1618. Y ocurre también que los campesinos se levantan varias veces en la misma Rusia, en parte junto con los habitantes de las ciudades, y, en parte, solos. Con ocasión del levantamiento del cosaco Razin, que surgió en la zona del Don en el año 1667, enarbolando la bandera de la igualdad de derechos para todos, de la supresión de los privilegios de los boyardos y de la nobleza de espada, y que encendió la insurrección a través de Rusia —a pesar de lo cual fue derrotado—, se extirpó sangrientamente la libertad en la Gran Rusia. Y, así, sale adelante la ley de 1648, que fue aceptada por el Sobor de Semskij, el cual estaba dominado por la nobleza de espada. Esta ley divide la población en rangos y clases, todos los cuales están obligados a prestar servicios al Zar, según la voluntad de éste. Esta ley, en tanto en cuanto unce al yugo también a los altos funcionarios y a la baja nobleza, libra o entrega los campesinos atados a la gleba, que formaban la comunidad de tributos del mir, a la aristocracia de espada. Y cuanto más fuerte y vigoroso se hace el zarismo de los nuevos Romanof, que desde el año 1680 crean para sí un ejército permanente, tanto más dinero necesita para pagar este ejército y para sufragar los gastos del aparato administrativo superior, que importaron del Este. Y lo necesitan en numerario metálico en la mayor cantidad posible. Para lo cual el zarismo mismo tiene que recurrir al mir como cuerpo de contribuyentes; y cuanto más lo hace, tanto más deshumaniza a los campesinos, los cuales ya a fines del siglo XVII se han transformado en siervos de la gleba, en verdaderos esclavos, y como tales viven a lo largo de la historia hasta su liberación externa en 1861. El dueño puede venderlos, siempre y cuando pague el importe de los impuestos de las "almas muertas", sacando dicho importe del mismo mir; con lo cual el resto de los campesinos del mir resulta todavía más exprimido y esquilmado.

Tan sólo en la Ucrania y en la zona del Don, se mantienen en una situación de libertad los cosacos que escaparon de Moscú y del dominio polaco, los cuales primero volvieron a una vida seminómada, pero después se avecindaron de nuevo; y, en sus pequeñas ciudades, eligen ellos mismos sus autoridades. Y en la Ucrania en 1654, bajo el mando del hetman (jefe cosaco elegido por la Rada), se unieron voluntariamente a Rusia. Ahora bien, a medida que los notables entre los cosacos, junto con el hetman, se sirven más de la administración rusa para su propio provecho, ocurre que también ellos experimentan la presión de los campesinos. Se produce este fenómeno incluso allí donde los cosacos agricultores se hallan establecidos con ciertos privilegios —como sucede en la zona del Don— y convierten su colonización en una frontera militar contra los tártaros.

Éste es, pues, en resumen, el marco en el cual se desarrolla la vida rusa durante este segundo período del zarismo. La constelación fundamental del mismo, así, pues, presenta de un lado la opresión de las masas que antes se habían libertado en la revolución y, de otro lado, la reiterada exaltación de un zarismo revestido con los tributos de algo semejante a la divinidad, en un proceso escalonado diversamente en cuanto al tiempo y en cuanto a sus modalidades. Se trata de un período que es enaltecido por los tradicionalistas a ultranza, como la época de la gloriosa formación del tipo ruso definitivo. Pues bien, el arte y la cultura de este período que están recluidos en el piso superior del zarismo que todo lo concentra para sí, sigue siendo sincrético. Por lo que respecta a la arquitectura, afluyen influjos orientales, al parecer indios, los cuales aportan lo carnoso abombado que es característico de aquel mundo de formas. Esto se puede observar ya en la iglesia Putinkóvskaya de 1652; y lo hallamos ya plenamente en las torres del muro exterior de circunvalación en el Kremlin de 1680. Al propio tiempo, se manifiestan fuertes influencias barrocas procedentes del Oeste (así, por ejemplo, en la iglesia Pokrov). Asimismo penetran en el sector de la arquitectura eclesiástica las formas decorativas propias de los palacios, que a menudo son formas vacías.

Ahora bien, con la Iglesia sucede algo muy notable. Bajo la influencia occidental, el zar Alexis quiere ablandar el mero ritualismo y magismo de los divinos oficios mediante la introducción de la predicación. Y a este propósito se le une el tenaz patriarca Nikon. Pero esta modificación que obtiene un poderoso concurso de gente, choca contra la oposición de todos los llamados ortodoxos, esto es, de los ortodoxos magistas, quienes logran éxito en su contradicción. Entonces ocurre que, en una dirección occidentalizante, se quiere introducir por lo menos los ritos religiosos de la Iglesia ortodoxa griega. Hallamos tales ritos en Kiev y en Bizancio. Conforme a ello, se estima que se debe hacer la señal de la cruz con tres dedos, en lugar de dos; que se debe cantar aleluya tres veces en lugar de sólo dos; pues de lo contrario no sería observado el dogma de la Trinidad. Se debe llevar a cabo la procesión en la dirección de la ruta solar y no al revés, pues de lo contrario no se sigue a Cristo; y a éste se le debe llamar Jissus y no Jesús. Ahora bien, cuando se introducen estas reformas por virtud de un acuerdo sinodal, una gran parte del pueblo se siente privado del efecto milagroso de los divinos oficios. Es curioso observar que cuando se produce dicho acuerdo sinodal, el Patriarca de Constantinopla, aunque declara que se trata de materia indiferente, separa de su cargo al patriarca Nikon, el cual aspira a lograr la autonomía de la Iglesia. Surgen entonces los roskólnini, es decir, los viejos creyentes, los fieles al antiguo ritual, los cuales son en seguida perseguidos oficialmente; pero adquieren una mayor fuerza como consecuencia de esa persecución. Y, así, ocurre que hacen falta ocho años de lucha para vencer la resistencia armada que hizo el famoso convento de Solovizkij en el norte de

Rusia; todo por causa de la polémica de si se debía dar la bendición con dos dedos o con tres. Sucede que, en el pueblo, con esta resistencia basada en una cuestión puramente ritualista, se mezcla un brote de supersticiones y tradiciones paganas. Con esta cuestión se mezclan también los continuados levantamientos de campesinos contra la esclavitud social, aunque sin que este asunto se confunda ni se identifique con el problema ritual; y así, sucede que cuando estas rebeliones de campesinos son derrotadas, no cesa la resistencia basada en motivos mágico-rituales, pues en ésta se trata de la salvación del alma concebida a la manera primitiva. Sigue existiendo el rascol y por fin desemboca en las formaciones sectarias rusas, en las cuales se hallan entretejidos elementos del antiguo paganismo y del cristianismo. Hay sectores del pueblo que, a través de esas vicisitudes, adoptan una actitud que podríamos llamar media, como reunidos por unas pinzas exteriores, y que llevan una vida verdaderamente laboriosa. Pero, en conjunto, puede decirse que se gesta de nuevo un factor revolucionario de la vida que tiende a las manifestaciones más extremas. Entre los skopzos se desarrollan las ascesis en un sentido pagano, hasta llegar a la automutilación voluntaria; mientras que, en otros lugares, surge el culto al desnudo.

Sobre este fondo sacudido, conmovido y socavado, lleva a cabo Pedro el Grande el conocido viraje de Rusia hacia Occidente; o mejor dicho el viraje del angosto y limitado círculo gubernamental y cortesano. Lleva a cabo esta empresa para un continente, que ensancha políticamente hacia el Oeste a través de duras luchas y que consigue abrir al Occidente por medio de la conquista de un acceso al mar. Adviértase que para unos doce millones de habitantes —según suponen los cálculos— hay un gigantesco territorio de bosques, en el cual aparte de las cortes de los príncipes señoriales y de las aldeas —y aparte también de Moscú y de la nueva capital Petersburgo— tan sólo se hallan unas pocas ciudades de escaso número de vecinos, enteramente perdidas en esa inmensidad, ninguna de las cuales tiene una administración municipal autónoma, después de la caída de Novgorod. Se trata, pues, de un continente incivilizado, que en aquel momento se une al mundo occidental por completo heterogéneo.

Con la ayuda de consejeros extranjeros, sobre todo suecos, los cuales después de la muerte de Pedro el Grande llegan a hacerse los dueños de Rusia —hasta que la Emperatriz Catalina, de origen alemán, que vino con un séquito propio, los hizo superfluos— todo lo consagrado antiguamente es volteado y hecho de otro modo en las esferas de la corte. Las reformas comienzan con afectar el venerable y casi sacrosanto uso de llevar barba —antes se tenía que poder pellizcar a los súbditos en la barba—; y siguen las reformas en una serie de asuntos; reforma de la indumentaria, proclamada por úcase del Estado —el largo caftán ruso tuvo que sufrir las consecuencias de ello—; reforma del calendario —se mandó computar el tiempo a la manera occidental, esto es, partiendo de la era cristiana, y no hacerlo ya tomando como punto de partida el comienzo del mundo—. Y, así, las reformas se dirigen sobre los aspectos de la vida llegando hasta la organización de la Iglesia, la cual bajo la influencia protestante luterana, es secularizada incluso en mayor grado que en los países occidentales. Pues el Santo Sínodo, que aparece en lugar del Patriarca desempeñando las funciones de éste, tiene a su cabeza un funcionario secular, llamado Procurador Superior. Así, pues, por doquier, se coloca una burocracia dependiente.

Sin embargo, esta nueva reforma del orden jerárquico, político y administrativo existente, muestra características interesantes. Como quiera que en Rusia faltaban todos los supuestos sociales y económicos que existían en Occidente, resulta que esta reforma conduce a la formación de una nueva nobleza burocrática, que absorbe definitivamente a los boyardos, y que su estructura en una jerarquía de tipo oriental, constituyendo una clase de privilegiados vinculados a la corte. Estos nuevos privilegiados son educados y disciplinados con severidad por medio del servicio obligatorio en la guardia de corps. Los pertenecientes a este nuevo estamento o clase no pueden casarse antes de haber aprendido matemáticas. Así lo determina el úcase de 1714.

Así, pues, resulta que entonces esta clase privilegiada es el Estado. Se ha dicho, con razón, que el Estado cesa más allá de esta clase privilegiada, es decir, que cesa en las capas sociales situadas debajo de este estamento.[10] Los campesinos constituyen meras cosas —habitantes obligados a pagar los impuestos—; y a fuer de tales son entregados a la clase privilegiada.

Así, pues, ¿qué es lo que fue modificado en el fondo? Nada en cuanto a la perspectiva de conjunto. Arriba surge una nueva dominación extranjera, la cual todavía en 1708 tiene que hacer imprimir sus libros en Amsterdam, porque no hay ninguna imprenta en el país. Su obra literaria más leída es la edición de un *Cortigiano,*[11] que sirve para la instrucción de la clase nobiliaria, enseñándole que no se debe limpiar la nariz con el dedo índice, ni los dientes con la punta del cuchillo y otras cosas parecidas. Sin perjuicio de lo cual, hay una "Academia" eslavo-greco-latina, bajo severa censura, la cual prohibe rigorosamente todos los libros piadosos aparecidos en Kiev. Las masas populares presienten muchos daños y desgracias en todas esas reformas y quieren primeramente levantarse en una especie de noche de San Bartolomé contra los extranjeros y contra todo lo extranjero. Estas masas populares están, a partir de entonces, todavía más separadas, en cuanto a su fuerza espontánea, frente a las clases superiores, de lo que habían estado desde los tiempos de Iván IV. Tales masas populares no pueden ya —como habían podido antes— imprimir algo de su propio sello a las emanaciones culturales del estamento superior. De lo que se sigue que el arte ruso durante largo tiempo constituya un plagio del arte europeo, en el propio sentido de la palabra.

A partir de esta época, Rusia se compone de dos mundos mutuamente extraños, situados el uno sobre el otro. Desde el punto de vista social esos dos mundos diversos existían ya antes en virtud de la esclavización de los campesinos; pero ocurre que ahora quedan también diferenciados desde el punto de vista de su respectiva actitud cultural. En uno de estos mundos, podemos decir literalmente que "se vive" según el gusto europeo, aunque traduciendo éste en forma más basta; y que hasta entrado el siglo XIX no se produjo ningún rendimiento en el campo de la producción espiritual. En el otro de esos mundos, domina una situación de letargo, la cual tan sólo tratan de romper en el siglo XVIII los esclavos cuya presión se hace sentir de nuevo; y tratan de romperla por lo menos en el Este, invocando a Razin. Me refiero a la rebelión de Pugatschev, que, siguiendo viejos ejemplos, adopta la postura de pretendiente al trono y se hace pasar por el Zar asesinado, Pedro III. Bajo la influencia europea, las clases superiores, en el siglo XIX, entran en movimiento espiritual y político. ¡Se trata de la rebelión de los Decembristas! Mas, por el contrario, en las clases inferiores esclavizadas no sucede ya nada en absoluto. En esa época se puede incluso establecer impunemente fábricas de esclavos con el material humano campesino. Es más, en ocasión de la "liberación" personal de los campesinos en 1861, se está en condiciones de engañarlos respecto de la tierra que les corresponde y de esclavizarlos de nuevo valiéndose de triquiñuelas sobre el tipo y cuantía de las indemnizaciones que han de pagar por lo que se les entrega. Como es sabido, el final de todo esto ha sido que los elementos occidentalizados de este enorme país, que apenas había recorrido siquiera lo más mínimo del proceso de evolución industrial capitalista, hayan podido establecer mediante una cruel revolución su socialismo anticapitalista, y sobre todo su socialismo industrial del más extremo matiz.

---

[10] Cf. Hans v. Eckardt, *Russland,* Leipzig, 1930.

[11] *Honnête Univers de la Jeunesse en l'Enseignement des Manières,* 1717. Cf. Miliukov, *Histoire de Russie,* p. 406.

VI. Destino general y acuñación del carácter

¡Nos hallamos con franqueza ante una gran paradoja! Conviene que ahora pasemos la mirada retrospectivamente por la historia de este pueblo y contemplemos en perspectiva de conjunto la consecuencia de las constantes repeticiones y de las siempre reiteradas repercusiones que ha tenido la *constelación fundamental* de su destino general y de su destino cultural, que ya expuse al comienzo de este capítulo. Este pueblo tenía que ser acuñado, moldeado, por la cualidad enteramente extrema de este destino. Recuérdese que el destino del pueblo ruso no ha disfrutado de una situación "media" sino tan sólo en períodos brevísimos; y que, por lo demás, este destino le ha llevado siempre a una situación en que se dan fenómenos inauditos, en que casi siempre suceden cosas terribles, verdaderamente atroces, y hechos casi siempre disolventes. El destino de este país ofrece primero el espectáculo de un hallarse echado de aquí para allá, en virtud de continuadas invasiones de gentes nómadas; invasiones que obligan a múltiples desplazamientos geográficos del centro de gravedad del país, en vías de un proceso de propia vuelta de este pueblo a una condición seminómada. Y después de haberse fortificado en un lugar, ocurre una nueva invasión. Un liberarse a sí mismo para caer inmediatamente como presa de la explotación de sus propios dominadores, quienes destruyen todos los gérmenes y todas las bases para cualquier proceso de autoformación; y quienes, donde había un principio de régimen autónomo, lo extirpan por completo, aniquilando a los representantes del mismo. Después se produce la fuga de esta mazmorra, yendo hacia el tipo de vida cosaco. Se produce la rebelión de los que se quedan, la cual desemboca en un hecho de liberación nacional. Pero el resultado final de ésta consiste en que la libertad es al punto destruida de nuevo por el príncipe recién elegido, quien establece un servicio general al Estado y lleva a cabo la más extrema esclavización de las masas. Los dominadores, ilustrados a la manera occidental, extienden esa esclavitud hasta el último rincón del país; y esta situación sigue existiendo hasta la segunda mitad del siglo XIX inclusive, no suavizada sino más bien agudizada, pues la "liberación de los campesinos" lo único que hace es cambiar la forma personal de esta esclavitud en una forma económica.

Esta existencia completamente extremista del pueblo ruso está ligada, desde su primera entrada en la historia, con el hecho casi constante de una dominación extranjera, en parte étnica y en parte espiritual. Así, la autocracia zarista contiene las siguientes dimensiones extranjeras: es un producto de importación mongólica, equipado con medios administrativos esclavizadores de origen chino, del Asia Menor y bizantinos. Asimismo, importación de una actitud espiritual, que nada tiene que ver en absoluto con el modo de ser prístino de los rusos, pero que parece que a lo largo de los siglos va infiltrándose en su carne y en su sangre. Y, entonces, sobreviene la gran transformación revolucionaria de Pedro el Grande, de nuevo una importación y en parte una dominación extranjera; y esta vez, tan a fondo que incluso quiebra y destruye el tipo de productividad que, hasta entonces, había sido característicamente propio. Y, como consecuencia de todo esto, aparece —por vez primera en el siglo XIX— una literatura grandiosa, desarrollada en una forma extranjera, pero que casi siempre desemboca en un atormentado autoanálisis.

La superestructura religiosa de la vida, por cuyos únicos caminos discurrió en otro tiempo la producción espiritual, es asimismo una importación en un sentido completamente distinto y con un alcance por entero diverso de lo que pueda ser el cristianismo para el mundo occidental. El cristianismo ruso ha seguido siendo una cosa importada y extraña, puesto que en él no se comprenden los dogmas y no se conoce su base filosófica. El cristianismo ruso permanece como un complejo mágico de misterios, en el cual el alma rusa sólo puede ascender como a través de tubos capilares. La clerecía baja y desdeñada, que está en una peculiar situación de apartamiento, no encarna la representación de este cristianismo. Éste se halla más bien tan sólo en la clerecía superior ilustrada, que vive en los conventos. Ahora bien, el alma popular penetra en el cristianismo tan sólo mediante un ritualismo supersticioso y un fervor innato y a través de la arquitectura, de la forma de culto, de las imágenes, de las canciones y de las leyendas. Podemos decir que este cristianismo constituye en esencia un rito concebido anhelosamente en una situación de necesidad. Pero en la figura oficial que cobra más tarde, resulta algo extraño y distanciado del primitivo sector piadoso del pueblo. Una prueba de ello lo tenemos en el cisma de Nikon y en sus consecuencias. Y, finalmente, este cristianismo es por completo vaciado de todo contenido en las clases sociales superiores por obra de los Zares occidentalizados, quienes lo convierten en un mero instrumento de dominación. También, pues, en esto hallamos el fenómeno de destrucción.

Y, finalmente, también destrucción en el campo de la construcción orgánica de la estructura de la vida. Es triturada a fondo y por principio toda capa del pueblo que represente una formación espontánea de las clases burguesas, o de las clases vinculadas a la tierra a modo de un estrato social intermedio entre los campesinos explotados y la burocracia jerarquizada (junto con la nobleza). Son degollados tanto los burgueses como los boyardos que han crecido unidos a la tierra. De aquí que hasta los tiempos más recientes nos hallamos ante un país que carece del fermento de la clase media y que posee una nobleza terrateniente, que siempre tiene sucia la conciencia en cuanto a su conducta respecto de la gente dominada por ella. Teniendo a la vista esta situación, se comprende la novela rusa del siglo XIX. Y, así, ocurre que la clase intelectual que se forma en el siglo XIX está literalmente colgada en el aire en este territorio gigantesco; en este territorio gigantesco que, hasta la guerra de 1914-1918, constituye como una especie de mancha en blanco en el mapa universal, desde el punto de vista de la civilización espiritual, es decir, en lo que se refiere a la penetración intelectual en la vida y a los rendimientos intelectuales prácticos. De aquí, que la inteligencia tenga que "entrar en el pueblo"; de aquí, que tenga que consagrarse a las masas explotadas —que en definitiva le son extrañas—, si esa inteligencia quiere llevar una vida con sentido. Por lo tanto, esa inteligencia tan sólo puede ser revolucionaria; y efectivamente deviene revolucionaria.

Constituye un prejuicio el afirmar que los rusos no son capaces de constituir una autoformación estatal ni de gobernarse a sí mismos. Novgorod y el florecimiento del comercio en el período de la "liberación" nacional hacia 1613 prueban lo contrario.

Ahora bien, lo que ocurre es que la dominación extranjera (extranjera desde el punto de vista étnico o desde el punto de vista espiritual), que existió siempre en una u otra forma sobre este pueblo, las brutalidades que por ésta u otra causas constituyeron desde el primer momento el pan cotidiano, han producido huellas psicológicas. Efectivamente, todo ello produjo las consecuencias psicológicas que eran inevitables en el desarrollo de este destino del pueblo ruso. Así, el mujik, al que vemos echarse al suelo y arrastrarse, porque está acostumbrado a ello por haberlo tenido que hacer a lo largo de siglos, posee de otra parte, al igual que todo eslavo, la posibilidad interior de un espíritu de rebeldía para reaccionar súbitamente contra la opresión, lo cual no tiene nada que ver con el deseo sistemático de libertad ni con las virtudes ciudadanas en el sentido occidental.

Los hechos básicos en la vida rusa son cosas por entero diferentes de las occidentales. No existe un sentido de humanidad, ese sentido que constituye la irradiación secularizada del mundo antiguo cristiano y aun también del pagano. La sustancia popular rusa no ha sido tocada por ese sentido de humanidad; puesto que el cristianismo ruso no constituyó ni directa ni indirectamente, una formación general y total de la vida. Por consiguiente, la sustancia popular rusa nunca recibió otra forma espiritual, que aquella que ya poseía en los tiempos de su paganismo, antes de conocer lo cristiano. La sustancia popular rusa, por lo menos en cuanto al nivel de su masa, no ha experimentado ninguna transformación ni ninguna sublimación de sus impulsos y tendencias. Ha quedado en su salvajismo originario; efectivamente ha permanecido en un estado salvaje frente al paganismo auténtico, el cual cuando se halla en situación de primitivismo es conjurado por el miedo o angustia vital. El cristianismo libró ciertamente de esta angustia vital. Pero en Rusia no sustituyó esa angustia vital por ningún vínculo ético que regulase la conducta con eficacia; sino que lo único que aportó fue la libertad para el mal. Pero esta libertad había dejado de ser ingenua; a partir del cristianismo, esta libertad se presentaba, en Rusia, ligada a la compunción y al autodesgarramiento, y sobre ambas cosas flotaba la magia redentora de los sacramentos. Y, así, se hacen comprensibles algunos caracteres del ruso típico: aquel peculiar "dejarse ir", dejarse llevar por la corriente, que para nosotros los occidentales implica dimensiones psicológicas y espirituales extrañas; y junto a esto, al propio tiempo, una autocrítica, e incluso la posibilidad de la postración; la cual constituye quizá el rasgo más profundo que diferencia al ruso del hombre occidental y que lo distingue frente a aquello que éste llama tanto humildad como orgullo. Así, pues, Rusia constituye una fuerza popular casi intacta, tan virgen como no hay ninguna otra entre todos los grupos humanos que han participado en la historia de las altas culturas. Y como consecuencia de esto, tenemos que registrar el hecho de una peculiar frescura, de una lozanía inquebrantada, de una productividad colectiva todavía virgen, que sigue caracterizando al pueblo ruso, a pesar de que éste haya recorrido el camino de una larga historia. Al contemplar un baile ruso, al escuchar canciones rusas, todo el mundo tiene que haber percibido esos caracteres; así como al asistir a la representación de cualquier película rusa, todo el mundo tiene que haber percibido la manera embriagadora como hoy la técnica es concebida allí, y cómo se la hace objeto de una especie de religiosidad popular colectiva.

Por fin, hemos de tener en cuenta lo siguiente. Hemos de tomar en consideración el hecho de que el sistema religioso estaba fijado en Rusia más fuertemente que en ninguna otra parte; de que este sistema religioso no permitía ninguna variación; de que a su lado no podía ser desarrollada una filosofía, una metafísica, que hiciese más movible lo trascendental (o sea lo que está más allá de los sentidos), hasta el punto de que en Rusia nunca ha existido propiamente una filosofía. Hemos de tomar también en consideración el hecho de que esta rígida fosilización, este entumecimiento, que para transformarse no ofrece otra salida que una revolución, siguió de la misma manera durante el proceso de occidentalización. Pues bien, respecto de todos estos hechos que he subrayado, así como también respecto del máximo extremismo de la historia rusa, se sigue como resultado decisivo para la historia universal la consecuencia que paso a explicar.

Si hay un pueblo en la tierra que pueda llevar a cabo rupturas revolucionarias hasta sus últimos extremos, hasta llegar a desangrarse, este pueblo es el ruso. Este pueblo ruso sólo parece predestinado a hacer sobre sí mismo experimentos que entrañan el máximo peligro de muerte. Y, por consiguiente, se explica así también el terrible experimento de hoy, con todos sus dolores, como una continuación natural del destino propio de Rusia; y como tal es sentido y puede ser soportado. El pueblo ruso es el único que posee la capacidad para un tipo de fe, que encierra fundamentalmente dentro de su idealismo una genuina crueldad y atrocidad. Es también un pueblo en el cual la brutalidad de sus señores extranjeros y propios —originariamente de tipo nómada— se ha desfogado sin obstáculos en máximos excesos. Y, de tal suerte, ha ocurrido que la masa de este pueblo estaba abocada a resolver, en una forma muy simple, la problemática de esa dominación en el momento histórico en que eran exigidos sacrificios catastróficos sin sentido y en vano; a resolver la problemática de esa dominación, mediante el cambio del pequeño grupo de gente seleccionada prácticamente por un acto de fe para ejercer el mando; es decir, mediante una nueva dominación absoluta, si bien esta vez en cuanto a la idea se diga que se trata de la dominación de la masa. Y, por lo demás, este cambio en la historia rusa se ha efectuado tratando de llevar a cabo un pensamiento importado.

Por consiguiente, desde el punto de vista de la sociología de la cultura, nos encontramos una vez más ante algo que es genuina y necesariamente ruso y que está separado por un abismo profundo del mundo occidental auténtico.

Capítulo V

LAS CULTURAS SECUNDARIAS DE SEGUNDO GRADO: EL MUNDO OCCIDENTAL HASTA 1500

A. CARÁCTER Y ÉPOCAS DEL MUNDO OCCIDENTAL

I. Consideraciones de carácter general

El llamado mundo occidental nació dentro del marco de la Antigüedad occidental, cuando ésta se desplomaba, por virtud de la invasión de grupos de señores jinetes, conocedores de la agricultura, y que desde hacía tiempo se dedicaban a ella de manera más o menos fija. Este mundo occidental abarcó, rebasando los límites del espacio del mundo antiguo, hacia el Este y el Norte, el territorio originario de los invasores germanos y también el de los eslavos que fueron desplazados, llegando hasta la frontera de Rusia, la cual representa algo por entero heterogéneo. Es peculiar de este mundo occidental el largo período de tiempo que tarda en llegar a elaborar penosamente una organización y estructura —aun dentro de la vieja demarcación de la Roma occidental y sus países contiguos en el Este—, junto a sus zonas concurrentes, es decir, junto a Bizancio y al Islam. Este proceso dura desde el año 375 hasta el 800. Su consolidación es iniciada y forzada, sobre la base del Reino de los Francos desarrollado en la Galia, por el ataque de los árabes. El Reino de los Francos se asimiló de modo más consecuente y fructífero los elementos del mundo antiguo. La batalla de Tours y Poitiers obligó a cambiar la técnica de la guerra, forzando a poner en acción un ejército de caballería muy fuertemente armado; y sólo gracias a esto se pudo resistir la embestida de los árabes en campo abierto. Pues bien, este cambio de la técnica militar impulsó una formación de la administración y de la vida congruente con aquélla. Y esta transformación constituyó el punto de partida para la consolidación que, en la forma consabida, culminó por primera vez durante un breve tiempo en la época carolingia, para alcanzar más tarde, durante el reinado de los Otones, un nuevo período de florecimiento que tampoco fue largo.

Pero el mundo occidental sólo alcanza su grado de desarrollo que lo equipara en altura cultural a Bizancio y al Islam, a partir aproximadamente del año 1000, en un lento proceso, que lo lleva a una cierta situación de equilibrio sereno de elasticidad y de fuerza superabundante, llegando a adquirir una estructura en grado sumo complicada. Y, a lo largo de este lento proceso, cobra un rango cultural equiparable al de Bizancio y al del Islam, rango que éstos habían alcanzado en mucho menor tiempo, en menos de doscientos años. Cierto que Bizancio y el Islam llegaron a este grado empleando medios de poder; pero quizá tal cosa ocurrió sólo por causa de que en Bizancio y en el Islam se desplomaban en aquel tiempo sus respectivas organizaciones internas, en parte antiquísimas. En Bizancio, según vimos, en virtud de la decadencia del campesino libre y semilibre; y en el Islam como efecto del desplazamiento de la soberanía.

¿Cómo sucedió esto?

Adviértase que el mundo occidental tenía que edificarse sobre un territorio resquebrajado desde el punto de vista estatal. Primeramente, pudo tomar la organización administrativa de ese territorio; pero, después, poco a poco esa estructura fue resultando inaplicable, por causa de que tal organización administrativa había sido construida sobre la base de una red de ciudades pletóricas de vida, que cubría todo el territorio, y sucedió que el proceso de reagrarización de este período trajo consigo el retroceso de las ciudades en beneficio de las economías naturales de tipo feudal. Incluso la única gran organización que perdura intacta, esto es, la iglesia con sus obispados, abadías y parroquias —donde se seguía cultivando el patrimonio espiritual no sólo cristiano, sino también de la Antigüedad clásica— se había transformado también en grandes feudos eclesiásticos con economías feudales de tipo natural. Y, ciertamente, gracias a esto pudo la Iglesia conservarse intacta.

Las últimas formas de la Antigüedad occidental, en virtud de su sencilla situación social, pudieran constituir con relativa facilidad y casi sin solución de continuidad el punto de partida de la primera estructuración del mundo occidental. Éste adoptó inmediatamente dichas formas feudales y las extendió sobre su propio cuerpo que estaba desarrollándose.

Pero nos daremos cuenta de que este punto de partida constituía algo desfavorable, si lo comparamos con la situación del Sureste, que se estaba convirtiendo en islámico. Este punto de partida del mundo occidental constituía ante todo algo desfavorable para cualquier organización política duradera. A lo largo de siglos, se lucha feroz y cruelmente para conseguir una estructura política y social. Al norte de los Alpes se lucha desde el año 375 hasta después del 700 y ciertamente cada vez con mayor fuerza, y de la peor manera en la época de los Merovingios. Al sur de los Alpes, la lucha se prolonga durante más tiempo todavía. Allí, después de la espantosa catástrofe, que casi aniquiló la cultura y el bienestar, provocada por la lucha de Justiniano contra los ostrogodos (que conservaban lo antiguo), continúa una situación de caos durante la dominación de los longobardos o lombardos. Y esa situación de caos se prolonga también durante el Imperio de los Carolingios y de los Otones, el cual se proyecta —aunque sólo a manera de sombra— sobre Italia; y esa situación caótica persiste a lo largo de los siglos VIII, IX y bien entrado el X.

Ahora bien, por repelentes y destructores que fuesen los acontecimientos, sin embargo, se sentía en toda la zona occidental entonces en formación que se seguía invariablemente dentro del marco de la tradición antigua. Esto presentaba otro matiz al sur de los Alpes, donde tal tradición podía ser respirada como una atmósfera que jamás se había desvanecido —incluso entre las ruinas—. Un matiz diverso era el que presentaba en el Norte, donde había empalidecido pronto el esplendor de la vida de tipo antiguo, en los territorios que antes habían sido romanos; pero donde, en cambio, la continuación de la Antigüedad era llevada a cabo por los dos poderes que habían tomado a su cargo la organización total de la vida, a saber, por la Iglesia y por el Imperio de Carlomagno. Adviértase que se trataba de la Iglesia, que después de haber ella convertido a los príncipes y los dirigentes superiores, había penetrado poco a poco hasta la más íntima entraña de los pueblos; se trataba, además, de la Iglesia que no era de tipo oriental, sino que, por el contrario, era la Iglesia agustiniana directora y reguladora de la vida. Y el Imperio de Carlomagno estaba inspirado por la idea de la *renovatio* o *translatio* del antiguo Imperium; estaba sostenido por el pensamiento de ser el sucesor y el continuador de la idea romana imperial, junto con todos los contenidos y todas las formas con que esa idea podía llenarse o en que podía transmutarse en la comprensión y en el desarrollo de lo estatal, de lo jurídico y, en suma. de todo lo cultural extra-eclesiástico.

Así, pues, la constelación inicial del mundo occidental estaba preconfigurada ya por el mundo antiguo, bien que matizada de dos maneras distintas en sus dos sectores geográficos. Una era el matiz del sector del Norte; y otra era el matiz del sector situado al sur de los Alpes. Pero como quiera que el Sur albergaba dentro de sí a Roma, la cual era a la vez la sede del Papado y de la continuación del Imperio, resultaba que el Sur y el Norte se hallaban indisolublemente ligados en su destino El Sur se convirtió por necesidad en una parte de Norte, que se hallaba constituyéndose de nuevo y que se convertía en el centro de gravedad político. Era el Norte quien daba la norma del destino del mundo occidental; aunque fuesen puestas en cuestión durante siglos las formaciones nacionales de los dos países respectivos de la unión, es decir, tanto de Italia como de Alemania.

Vamos a examinar ahora la consecuencia decisiva de este punto de partida. Para el mundo occidental los comienzos de su propio desenvolvimiento no fueron solamente las últimas formas de la estructura social del mundo antiguo. El desenvolvimiento del mundo occidental tomó después, además, caminos sociales, económicos y políticos enteramente diversos. El mundo occidental no recibió sólo los elementos técnicos de civilización contenidos en las últimas formas del mundo antiguo y no se limitó a reelaborarlos ulteriormente, después de haber superado un cierto retroceso. El mundo occidental se circunscribió tan sólo a tomar en lo que se refiere a lo religioso la última forma que el cristianismo había adoptado en la Antigüedad, como un fundamento autoritario de la fe, que a manera de una preconfiguración espiritual, desalojó lo que era el propio modo de ser de su gente —lo que también ocurrió en la zona oriental eslava—. No, el mundo occidental tomó la *cultura antigua en su totalidad.* En efecto, la cultura antigua en su totalidad, la cual lejos de haber sido mirada hostilmente por el cristianismo de la última época en cuanto a su filosofía pagana, a su literatura y a su arte posterior, había sido considerada, estimada y conservada por aquél, como una segunda luz "natural", que se da al lado de la luz revelada; y que, por lo demás, había seguido viviendo con múltiples manifestaciones en la vecina Bizancio hasta el año 1453; y que, en Arabia, se mantuvo también viva, por lo menos en cuanto a la filosofía y a las ciencias. Pues bien, fue esta cultura antigua *en su totalidad* la que constituyó el previo patrimonio cultural de autoridad, en el que el mundo occidental se orientó; el patrimonio cultural del cual cada vez se tomaba más y más, a medida que se le iba conociendo mejor, a través de continuos renacimientos y recepciones; y con el cual se estaba incesantemente en diálogo.

Así, pues, caractericemos el desarrollo de este mundo occidental a grandes rasgos, en comparación con el del Islam, y con el de Rusia. En el Islam, ya antes de la inmigración, se había absorbido en cierto modo de la Antigüedad su savia religiosa, que fue vertida en un mundo extraño de formas rígidas, simplificadas, las cuales hicieron inofensivo el desarrollo ulterior de la cultura filosófica y científica del mundo antiguo. En los territorios del Este, que iban deviniendo rusos, sólo se tomó del cristianismo bizantino la religiosidad inmóvil y la armazón eclesiástica, lo cual no podía constituir un fermento vigoroso para la vida; y no se tomó nada de la riqueza total del mundo antiguo. Pues bien, a diferencia de lo que había ocurrido en el Islam y en Rusia, el mundo occidental se desarrolla como la única cultura secundaria de segundo grado; se desarrolla, en suma, como la única cultura del mundo, en la que la productividad de pueblos jóvenes, que todavía no habían dado a luz grandes rendimientos culturales, permanece en constante confrontación con el *contenido total* de una cultura previa de carácter universalista, que había llegado a una suprema expresión y a una máxima culminación, y que, entonces, había decaído, o mejor dicho había quedado desmenuzada en las manos de esos pueblos. Y esos pueblos que constituyen el mundo occidental, estuvieron siempre en confrontación con la cultura antigua, no sólo en el momento en que ellos irrumpen en la historia, sino también durante todos sus movimientos ulteriores. Y el mundo occidental estuvo siempre en contacto con las formas, figuras y esencias de la cultura antigua, las cuales eran sentidas siempre como algo superior —incluso cuando se sublevaba contra ellas, lo cual ocurría a menudo—. Y añádase a esto que muchas de las formas y esencias de la cultura antigua fueron declaradas por la Iglesia como autoridad obligatoria, en méritos de la revelación religiosa.

II. Elementos y situaciones de tensión

Éste es, pues, en resumen, cual acabo de exponerlo, el carácter peculiar de la constelación fundamental del mundo de Occidente. El mundo occidental tenía que hallarse lleno de antinomias, de polaridades, de tensiones, o gérmenes y estímulos de tirantez. Y quizá será bueno hablar preliminarmente un poco de esto.

En primer lugar, hemos de tomar en cuenta el fenómeno de la aceptación de la Iglesia. Por más que la Iglesia occidental, metida en el torbellino del tránsito, hubiese tenido que arreglarse por largo tiempo, ocurrió que, tan pronto como su esencia y su doctrina fue adoptada real y verdaderamente por una amplia capa del pueblo, surgió para ella una gran tarea: la de desarrollarse penetrando en las intenciones, en el marco, en las directrices y en la actitud ante el destino de un mundo que se había ya hundido. Tenía que penetrar y ahondar en una actitud ante el destino, la cual era el resultado de vivencias y experiencias milenarias. Y en esto tenía que adoptar una actitud que, tomada enteramente en serio y a fondo, constituía una negativa grandiosa de la vida. Y así, pues, ocurrió que ante esa actitud que, en definitiva, era negadora de la vida, se colocaron las energías de pueblos jóvenes o de pueblos rejuvenecidos por la mezcla con otros, los cuales precisamente querían *empezar* a vivir y tenían que abrigar el deseo de formar su existencia en un sentido de afirmación vital y de disfrutarla en este sentido.

Ahora bien, la estructura en la cual se debía penetrar y crecer, y cuyo núcleo era preciso comprender, no era algo elástico; más bien era un complejo dogmático duro, espinoso, con aristas y cantos muy peligrosos; con una separación tajante entre ortodoxia y heterodoxia, la última de las cuales determinaba la expulsión no sólo del otro mundo sino también de este mundo. Pero, de modo diverso de lo que ocurría en Rusia, su núcleo no estaba constituido por una redención apenas invariable, facilitada por medio de los sacramentos, y que ofrecía el atajo de una autodivinización monástica. No, todo lo contrario; su núcleo era de tipo agustiniano, no contemplativo; era una norma rectora de las líneas fundamentales de la conducta práctica y orientadora de toda la intencionalidad íntima de la vida. Este cristianismo occidental asía y afectaba el destino personalísimo y lo removía hasta lo más profundo, en virtud de su problemática del pecado y de la gracia y con los auxilios sacramentales y sacerdotales, fundados en la fe y en la conversión interior. Este cristianismo occidental no era, como lo era el cristianismo ruso, una luz, que, iluminando las esferas de la vida toda, hasta entonces insensibles e inconscientes, se limitase tan sólo a llevar a la conciencia la manera de obrar —con lo cual despertase aquel peculiar sentimiento de la culpabilidad y de autodesgarramiento tan rico en palabras—, pero sin determinar un efecto esencial para la dominación de los apetitos. No, en manera alguna; podemos decir más bien que el cristianismo occidental contenía un duro llamamiento apuntando hacia la más íntima interioridad, para conseguir el autodominio y la autoconversión, llamamiento dirigido a todos los fieles, a todos aquellos que querían creer *eficazmente*.

El cristianismo occidental había sido configurado hacia esa finalidad por la doctrina de San Agustín, precisamente del siguiente modo: que, antes de participar en la comunidad de los fieles, antes de adoptar la fe cristiana, antes del ingreso redentor en las mallas de la dogmática tan difíciles como unitarias, se imponía a toda persona espiritual el examen, la puesta en duda. La duda respecto de la fe. Ahora bien, esto no era algo que viniese a decir poco más o menos: ¡ay de ti, insensato, si niegas! Más bien decía: examínate, examina la religión cristiana, dedícale toda tu más vigorosa atención espiritual, y entonces di sí, creyendo y sabiendo y reformándote de veras. Así, pues, pecado y gracia como problemática del ánimo interior; conocimiento y fe, dubitabilidad y demostrabilidad de la religión, del dogma que contiene lo más sagrado. Nada, es decir, algo todavía peor que nada, tormento infinito, es lo que aguarda al que falle; o en caso contrario, todo, la mayor felicidad de la vida.

Es preciso comprender bien lo siguiente. Tan pronto como esta religiosidad fue tomada en serio y una gran masa de gentes fueron impregnadas de su ambiente y cobraron conciencia de sí mismas, fue inevitable que se produjese una confrontación, un ajuste, que llegase hasta el último extremo. Y, así, surgió aquella problemática de imponente grandeza, que ha acompañado toda la existencia del mundo occidental. Esta problemática —que en su última forma ya atenuada todavía la respiramos a nuestro alrededor y a la cual estamos acostumbrados— ha constituido de modo directísimo la fuerza más revolucionaria del mundo, cuyos efectos alcanzan hasta nosotros. Adviértase que esta religión representa una alta sublimación que rechaza los apetitos y especialmente los más fuertes impulsos, como algo malo hereditario. Pues bien, esta religión, como religión ya del pueblo, de fuerzas jóvenes, o rejuvenecidas, que obran y quieren actuar y crear con toda la plenitud de su vigor originario, plantea necesariamente una paradoja. Una paradoja tanto más fuerte, cuanto que estas nuevas fuerzas adoptaron tal religión no sólo en sus formas externas, sino que también trataron de asimilarse su pensamiento, su dogmática, en virtud de una afirmación crítica, y trataron de acogerla espiritualmente por entero dentro de su alma.

Fue bajo el signo de esta paradoja como el hombre occidental cobró conciencia de sí mismo. Esta paradoja ha azuzado y estimulado al hombre occidental a una peculiar disociación o escisión de sus apetitos y de su pensamiento en extremo contradictorios; lo ha llevado a una especie de actitud elusiva o desviada bajo el peso de una grave presión; es decir, lo ha conducido en cierto modo a dar una salida lateral a sus apetitos e impulsos y a su querer inconsciente. Su destino religioso se le planteaba, al comienzo de su camino, como algo complejo y opaco, y al mismo tiempo como algo que era explosivo en mil direcciones, como algo que era dinámico, porque estaba cargado de tensiones y energías polares.

En segundo lugar, además de lo expuesto, hay que tomar en consideración los siguientes factores. Los germanos, de cuyas fuerzas no gastadas y en mezcla con el mundo antiguo debía surgir lo nuevo, afluyeron a un territorio que se hallaba en [illegible] de una lenta decadencia administrativa y económica. Pues bien, los germanos no intentaron en manera alguna de destruir el edificio de ese país, aun cuando lo fragmentaron en reinos parciales, sino que más bien, intentaron conservarlo y seguirlo utilizándolo en la medida de lo posible. Pero ¿qué fue o qué encontraron, por lo que respecta a lo administrativo, en la federación municipal dividida en provincias, que era la forma en que estaba estructurado todo el Imperio romano desde la época de César y de Augusto? Hallaron gremios de gente curial, formada por los honestiores, es decir, por los grandes terratenientes de las ciudades o de las zonas análogas a las ciudades. Esta gente curial tenía que aceptar el desempeño de los cargos públicos y sufragar todas sus funciones (como los juegos y otras cosas análogas) gratuitamente y garantizar la recaudación de los impuestos. Desde el tiempo en que las ciudades se iban marchitando y quedaban reducidas cada vez más y más a meras fortalezas, sucedía que esta gente curial, así como las clases laboriosas, eran encadenadas hereditariamente a sus menesteres —según expuse ya—; y, por tanto, se producía el fenómeno de que procuraban escapar al saqueo que representaba el desempeño de los cargos públicos y retirarse al campo. De lo cual se seguía que los que estaban al frente de la administración eran los pocos funcionarios provinciales de profesión, casi decorativos. No había una burocracia ilustrada que interviniese desde arriba, como la había habido desde antiguo en la zona oriental y como se conservaba por lo menos en Egipto y en el reino de los Sasánidas. En la zona oriental, esta burocracia representaba el medio técnico con el cual los árabes habían conservado la altura de la civilización; y con el cual el emperador bizantino, apoyándose al mismo tiempo sobre el ejército, había podido competir frente a la presión de los Paroli, grandes terratenientes que se movían por el afán de conseguir un poder propio. También en la región del Oeste había terratenientes parecidos. Tales terratenientes, en Occidente, habían hecho saltar la estructura municipal y social. La mayor parte de esos terratenientes pertenecía a la clase senatorial. Se hallaban establecidos poseyendo un formidable conjunto de esclavos y de colonos, y un séquito de campesinos libres que habían caído bajo su patronato; y resultaban inasequibles para el brazo de la ciudad, pues en el campo se hallaban liberados de deberes personales respecto de desempeño de cargos públicos; y, además, poseían una propia jurisdicción, con todo lo cual resultaba que eran una especie de miembros subordinados del Estado. Así, pues, estos terratenientes representaban una disolución del régimen municipal.[1] El único instrumento que mantenía la cohesión de estos elementos y de los municipios en decadencia era el ejército. Ahora bien, el ejército estaba constituido sobre todo por los germanos desde hacía mucho tiempo ya. Desde el siglo IV, soldado —e incluso jefe militar— era sinónimo de bárbaro. Ahora bien, adviértase que bárbaro significaba sencillamente el que habla una lengua extranjera, y no significaba "salvaje". La nobleza senatorial y municipal estaba cerrada para este ejército. La invasión de los bárbaros en estos territorios no significó en definitiva otra cosa que la toma del poder por parte de este ejército. En Italia ocurrió primeramente bajo Odoacro, sin que se produjese en modo alguno un fenómeno de inmigración. Al norte de los Alpes, este hecho fue llevado a cabo por nuevas estirpes, que se unieron a las ya previamente establecidas y sustituyeron al ejército anterior; y reconociendo el poder superior del Imperio romano, se consideraban como

---

[1] Respecto de esto, véase sobre todo: Ferdinand Lot, "La fin du Monde Antique et le début du Moyen Age", en *L'Evolution de l'Humanité*, París, 1927.

federati de él, y trataron de continuar, en calidad de tales, la administración y la economía romanas. En cuanto a la prosecución de la economía romana, les fue empresa relativamente fácil, en tanto que se colocaron en los señoríos territoriales existentes, exigiendo para sí de uno a dos tercios de las tierras; tierras que después concedían a hombres libres o a señores. Poseían desde luego la estructura social adecuada para ello. Pues en estos nuevos pueblos había al lado de hombres libres, gente distinguida y privilegiada, con un séquito de esclavos y de siervos.

Pero, en cambio, en lo administrativo, ofrecían un peregrino espectáculo. Estirpes (o sea, grupos gentilicios) y uniones de estirpes con príncipes de linaje que se convertían en reyes, se metían en la administración pública. Al principio, deseaban mantener en pie la administración curial de los antiguos distritos administrativos, que cada día iba estando más vacía; y, después trataron de sustituirla mediante el nombramiento de un *comes,* es decir, de un funcionario real. Esto había ocurrido en parte ya en la época romana; y después fue generalizándose. Ahora bien, estos *comes,* así como todos los demás funcionarios que ejercían autoridad, tenían que ser recompensados por sus servicios sólo mediante tierras, junto con los derechos feudales, anexos a las mismas.

Con esto ocurrió que en las zonas que por virtud de la inmigración de los bárbaros se iban hundiendo cada vez más en una situación de economía natural, se produjo un proceso perfectamente comprensible, que consistía en lo siguiente: las esferas oficiales que no poseían medios económicos propios, ni estaban tampoco dotadas de un estado mayor ilustrado, fueron absorbidas por el suelo, es decir, por las exigencias y por los intereses de la tierra. Tantas cuantas veces se trató de arrancar a las esferas oficiales de ese proceso de ser absorbidas por la tierra, se fracasó en este empeño; pues dicho proceso se apoderaba de esas esferas una y otra vez de nuevo, en virtud de las tendencias feudales que le caracterizaban, las cuales tenían un impulso centrífugo y la propensión a volver a las condiciones de una economía natural. A lo largo de siglos, el mundo occidental tuvo que mantener una lucha para salvar el "Estado oficial" como una unidad frente a esta tendencia a lo privado, a la particularización y el desmenuzamiento. Para ello tuvieron que luchar primero los reyes occidentales, que trataban de mantener la cohesión, y después, los poderes imperiales. Lo único que se consiguió desarrollar fue el feudalismo y el vasallaje, mediante los cuales, unidos al deber de fidelidad emanado de las antiguas uniones de compañerismo militar, se obtuvo una especie de medios auxiliares para mantener, por lo menos, un vínculo personal reforzado, que unía los grados de la jerarquía feudal hasta su cima. Y, así, este vínculo se entretejía mediante la concesión del poder feudal territorial en forma de beneficio, a cambio de prestación de servicios, de funciones y de la fidelidad. Pero adviértase que estos medios auxiliares para mantener la unidad formal del Estado oficial eran muy débiles. Los carolingios quisieron consolidar el armazón feudal hacia arriba, mediante la institución de los enviados reales. Cuando esto hubo fracasado, los Otones emplean con buen éxito, a manera de puntos de apoyo oficiales más seguros, los grandes feudos eclesiásticos; y la razón del éxito en la utilización de los mismos radica en el hecho de que no tenían carácter hereditario. Los salios tratan de conseguir un apoyo para el Estado, aprovechándose de la rivalidad entre los varios grados de la jerarquía feudal, a saber, fomentando y favoreciendo los vasallos inferiores contra los grandes señores. Pero todo esto constituye tan sólo meros intentos. Todos esos intentos en nada modificaron lo quebradizo e inseguro del carácter de la función pública de estos jerarcas feudales que cada vez se mostraban más egoístas, tenaces y caprichosos. Había una serie de complejos feudales opacos, enmarañados, cuya estructura cambiaba, los cuales se hallaban en relaciones de dependencia muy diversa respecto del jefe supremo del Estado. Estos complejos feudales tuvieron una importancia extraordinariamente positiva en las primeras producciones culturales del mundo occidental —como habrá de mostrarse más tarde—. Ahora bien, no puede decirse que tales complejos feudales constituían propiamente Estados; eran tan sólo una especie de productos *cuasi-estatales.* Tal fue el resultado de los procesos que se desarrollaban en los cuerpos políticos singulares, que con lentitud se iban dibujando en Europa. Tal fue el resultado, mientras no intervinieron otros factores determinantes de la formación de Estados. De un modo formal, el Imperio mantenía una pretensión cohesionadora y unificadora, así como una misión de tipo universal. Ahora bien, ese Imperio descansaba sobre esta masa de guijarros políticos —diríamos—, es decir, sobre un montón inconexo de complejos feudales, desmenuzados, que se hallaban en constante movimiento por virtud del carácter electivo de la monarquía alemana y por virtud del sino de sus dinastías señoriales. El Imperio descansaba sobre los elementos que se hallaban en una situación inestable, que eran los alemanes. Por consiguiente, podemos decir que los cimientos de ese Imperio eran lamentables. El Imperio adquirió vigor sólo de vez en cuando, merced a la acción de personalidades geniales.

En Bizancio ocurrió el siguiente fenómeno: la fortaleza positiva del poder político —y no el talento de los príncipes— fue lo que determinó la incorporación y la subordinación de la Iglesia, y lo que condujo a la formación de un poder unitario omnicomprensivo, es decir, a la formación del césaropapismo. Mas, en cambio, en el mundo occidental se daba el fenómeno de la debilidad del poder político secular, debilidad que sólo quedó disimulada en alguna coyuntura histórica, determinada por la presencia de una personalidad vigorosa. Y frente a esta debilidad del poder temporal se elevaba la idea del primado espiritual del mundo ejercido por el Papa, idea que iba muchísimo más lejos que todas las pretensiones que hubiese podido tener cualquiera de los patriarcas orientales. Este Papado llevó al Imperio occidental a renovar la lucha con el Oriente en el año 800, tan sólo para proteger sus ambiciones universalistas.[2] Es cierto que hubo emperadores fuertes que pudieron ser superiores durante largo tiempo al Papado, el cual había caído en una situación de debilidad espiritual, hasta el punto de que esos emperadores llegaron a promover el nombramiento o la destitución de los pontífices. Y hasta pudo darse la apariencia de que todos los funcionarios del cuerpo eclesiástico —desde los arzobispos y obispos hasta los abades— se habrían de transformar, casi sin excepción ni reserva, en puros titulares de feudos del poder político secular, dispuestos a cumplir los deberes de fidelidad, de servicio y de combate. Algunas partes inferiores del cuerpo eclesiástico pudieron convertirse en una especie de iglesias particulares como accesorios de los feudos. Pero todo esto constituyó tan sólo la situación de una especie de adormecimiento a lo largo de algunos siglos. A este cuerpo eclesiástico, en el cual el Papa podía atar y desatar las almas, le bastaba tan sólo con estirar sus miembros para sacudir el yugo del poder secular. Efectivamente, a la Iglesia le bastaba para conseguir esto con producir una renovación espiritual, en la cual se comenzase a sentir a sí misma como el *Corpus Christianum* frente al mundo secular; y para lograr, de tal suerte, que sus funcionarios eclesiásticos se emancipasen de la subordinación a los poderes temporales, en la medida en que se reputase prudente y oportuno desde el punto de vista político y desde el punto de vista económico —teniendo en cuenta los ingresos que producían las temporalidades—. La Iglesia, de esta guisa, podía lograr que sus funcionarios quedasen de nuevo ligados duradera y severamente a las indicaciones del Papado; y obtener con esto un aparato burocrático, que, desde el punto de vista técnico, no tendría concurrencia posible en ninguna organización secular. Tal vez las fuerzas militares del Emperador eran entonces todavía más vigorosas; pero, en cambio, las fuerzas religioso-espirituales y las técnico-burocráticas del Papa tenían un alcance mucho mayor y eran mucho más potentes. Estos poderes papales abarcaban todo el mundo occidental íntegramente; y lo abarcaban no tan sólo en cuanto a su pretensión sino también de un modo efectivo. Desde el primer momento de su nuevo despertar, los poderes papales mostraron sin reserva la acentuada tendencia de convertirse en un superestado espiritual que todo lo abarcase y comprendiese. Por consiguiente, desde ese momento, en que los poderes papales habían despertado, fue irrealizable todo propósito de quererlos encajar dentro del Imperio; y fue irrealizable, a pesar de la pretensión universalista del Imperio, el cual no podía ceder frente a la pretensión del Papado, que entrañaba la mediatización del Estado. De aquí que, por un lado, se levantase la fe, la Iglesia, el gobierno espiritual del mundo; y que, de otro lado, se alzase el supremo poder secular sobre la Tierra. Ésta es la segunda gran relación de tensión que mueve los siglos del mundo occidental en la historia de su despertar.

---

[2] Carlomagno aceptó el trono imperial a disgusto, si es que no resultó él mismo sorprendido por la coronación. Ver sobre esto, Karl Hampe, "Karl der Grosse", en *Meister der Politik,* t. I, 2ª ed., Stuttgart, 1923.

Ahora bien, en *tercer lugar,* hemos de tener en cuenta otro factor. Los germanos, al inmigrar, se situaron sobre todo en los señoríos territoriales que se hallaban fuera de los municipios —fuera desde el punto de vista jurídico, o fuera desde el punto de vista material—. Los germanos, en virtud de haber recibido o asumido la dominación de tales señoríos y de haberla desarrollado y extendido, llegaron a imperar también sobre los campesinos libres. Pues bien, debido a tales fenómenos, ocurrió que, desde el desenvolvimiento del vasallaje, partiendo de los grandes señoríos, la tierra abierta se cubrió con asentamientos de subvasallos y de servidores, que, en calidad de feudatarios (ministeriales), se convertían en una especie de nueva nobleza y venían a constituir pequeños señores territoriales. Así, pues, una estructura aristocrática de la vida creó una nobleza asentada sobre la Tierra, con sedes señoriales esparcidas por todas partes, como jamás la había conocido el mundo antiguo.

Las cosas tan sólo se produjeron de modo diverso en Italia, la cual estaba mucho más fuertemente urbanizada que las provincias romanas; en la cual, además, los longobardos no se establecieron en las villas rústicas, sino que expulsaron en conjunto a los señores territoriales romanos y se establecieron en las villas urbanas de éstos. Y, así, ocurrió que en Italia la aristocracia dominadora de la tierra siguió viviendo predominantemente en las ciudades, incluso en los tiempos del más fuerte retroceso a la economía de tipo natural. Y por todo eso, las cosas sucedieron en Italia de manera diversa a como habían ocurrido en las demás zonas. En Italia, de la anarquía de los siglos VIII, IX y X surgió una configuración o estructura que consistía en lo siguiente: las viejas ciudades constituyeron los puntos de reunión de la nobleza feudal —imperial o de otro tipo— la cual, por otra parte, seguía viviendo de la tierra. Y esto ocurrió en una época en la cual esas ciudades comenzaban a desarrollarse poco a poco. En la formación comunal o municipal que surgía en tales ciudades participaban en gran medida los nobles. De esta suerte sucedió que esos nobles iniciaron con esto un proceso evolutivo que, tan pronto como floreciese realmente el comercio y la industria, habría de conducirles a la pérdida de sus privilegios políticos; y, en virtud de esto, también se había de producir la liberación legal de sus vasallos campesinos, llevada a cabo por el pueblo urbano; o bien, un proceso que había de llevar a la conversión de esos vasallos campesinos en arrendatarios, en virtud del influjo ejercido por las costumbres urbanas capitalistas. Es decir, se trata de un proceso que en todo caso y en todas partes conducía a la *libertad.*

Ahora bien, en el Norte, por el contrario, los señores feudales se apoyaron permanentemente sobre la institución de la servidumbre y prestación personal de los campesinos. El principio de organización del país fue y siguió siendo la servidumbre de las masas. Pero tan pronto como se formaron centros urbanos vivos, se fue abriendo un camino a la libertad. Efectivamente, apoyándose en las viejas ciudades romanas, en las sedes ducales, episcopales y condales, y en las mayordomías, y apoyándose, asimismo, en las concentraciones que se habían formado por los grupos que huyeron de las invasiones magiares y normandas, y apoyándose también en plazas comerciales, se constituyeron en centros urbanos; y éstos se desarrollaron por un movimiento de libre afluencia a ellos, y, por consiguiente, sobre la base de la libertad. Cierto que las ciudades primeramente quisieron organizarse según el principio feudal, es decir, como feudos urbanos. Pero la población de esas ciudades, en la parte en que no estaba constituida por vasallos directos del señor de la ciudad, era libre; es decir, era libre toda aquella parte de la población que procedía de la inmigración espontánea. Así, por consiguiente, se daba una dominación de la nobleza con servidumbre en el campo; pero con libertad en los centros urbanos. Y la atmósfera de la ciudad abre camino a la consigna de concurrencia frente al campo. De tal suerte, ocurre que las ciudades se convierten en centros de atracción y, más tarde, en centros de irradiación de la voluntad de libertad, frente al campo, que es sede de servidumbre. Con esto se crea la tercera relación de gran tensión que se produjo en el mundo occidental, por lo menos al norte de los Alpes.

Esta tensión, después que las ciudades se organizaron lo mismo que en Italia, es decir, según el principio de autonomía, fue acompañada por el fenómeno de las tendencias de libertad de los estamentos; tendencias que descansaban también sobre el principio del mutuo acuerdo, en contraposición con la estructura de los Estados basada en el vasallaje. Y, así, se produjo la lucha de la organización social horizontal contra la estructura jerárquica vertical. Y detrás de la estructura feudal, esta lucha cobró su forma conjuntamente con la burocratización del Estado.

Con lo dicho, queda expuesto cuál era el marco en que se desarrolló la primera lucha por la libertad personal y política en Europa; marco dentro del cual se produjo y desenvolvió esa tercera tensión del mundo occidental.

En *cuarto lugar* hay que atender a lo siguiente. Los pueblos bárbaros que inmigraron no estuvieron integrados a la larga solamente por germanos, sino que en el Este se componían también de eslavos y de las gentes que vinieron después. Pues bien, esos pueblos inmigrantes se situaron en proporción variable sobre y entre la población que vivía ya en los territorios en que iba a surgir la nueva cultura occidental. Ahora bien, adviértase que esa población preexistente, se había integrado a través de la historia por elementos muy heterogéneos. En España, en Italia, y en la Galia, los germanos constituyeron tan sólo una delgada capa superior, la cual únicamente podía actuar como fermento en la constitución de un nuevo pueblo después de la invasión. En el Norte, los germanos constituyeron una masa compacta; y los germanos tan sólo tenían junto a sí elementos extraños en las Islas Británicas —donde había celtas—; dejando aparte esos elementos preindogermánicos que no podemos calcular. Si dejamos aparte esos elementos preindogermánicos que en toda Europa co-determinaron la formación del tipo de la población, podemos decir lo siguiente: los germanos se situaron en Alemania en el territorio de la frontera occidental sobre una mezcla de pueblos, que, sin duda, estaba fuertemente latinizada, mezcla que resulta de muy difícil definición; por lo demás en el Oeste, en el Sur y en el Centro, e incluso en el Sureste, se situaron sobre los restos de los inmigrantes indogermánicos que les habían precedido, los celtas. Parece que los celtas, entre los años 500 y 400 a. c., habían constituido un gran Imperio y habían cubierto étnicamente un gran territorio en Europa. Este territorio, cubierto por los celtas, tuvo su centro en el sureste de Alemania y había irradiado hacia el Oeste y hacia el Norte a través de la Galia hasta España y Portugal, hasta Irlanda y Escocia; hacia el Sur, hasta la llanura del Po; hacia el Sureste, hasta Grecia y el Asia Menor; y en Alemania a través de las montañas centrales de Bohemia, hasta Silesia, con una frontera al Norte que fue cediendo lentamente a lo largo de los siglos. En la mayor parte de este territorio, han quedado elementos fundamentales de índole celta. Como es sabido, los germanos se extendieron más tarde en el Este sobre la zona que había sido penetrada por los eslavos.

Polonia, Bohemia, Hungría, los Balcanes, fueron territorios conquistados o impregnados por los eslavos o por elementos búlgaros y magiares. Y todos esos elementos, a su vez, se situaron de nuevo sobre zonas pobladas en parte por ilirios, en parte por germanos, en parte por celtas y en parte por romanos.

O sea, dicho en pocas palabras: se produjeron de nuevo múltiples y variadas mezclas étnicas en todas partes. Y este fenómeno de las nuevas y diversas mezclas trajo consigo importantes consecuencias. Aunque el mundo occidental se había orientado idealmente hacia la constitución de una unidad por virtud de la Iglesia católica; y, aunque el Imperio tratase de afirmar y consolidar esa unidad, mediante la renovación de ese pensamiento imperial que lo animaba; aunque la lengua latina se convirtiese no sólo en idioma de la Iglesia y de las cancillerías, sino también en medio general de expresión literaria, artística y científica y en instrumento de mutua inteligencia de los círculos elevados, constituyendo de esta suerte un vínculo unitario de primera categoría, que aseguraba la posibilidad de un intercambio sin obstáculos entre todos los elementos intelectuales del mundo occidental; sin embargo, a pesar de todo esto, nacieron y se desarrollaron en todas partes poco a poco pueblos muy heterogéneos, con idiomas muy diversos, en virtud de los varios resultados producidos por la mezcla de los nuevos elementos con las poblaciones anteriores. Y el fenómeno de la aparición de los nuevos pueblos se produjo en el momento en que esos idiomas fueron empleados por las clases superiores que, procedentes de las profundidades populares, se habían elevado y habían cristalizado de nuevo y que se estaban convirtiendo en los elementos representativos y productores de cultura; momento en que el latín, que había constituido el instrumento ecuménico de expresión literaria, empezaba a ser sustituido por las nuevas lenguas. Y así ocurrió que, en los diversos ámbitos lingüísticos separados por la diferencia de idioma, surgieron respectivamente también diversos ámbitos espirituales. Y, de tal guisa, sucede que se produce una especie de concurrencia espiritual y psicológica entre el ámbito unitario representado por la Iglesia y el latín de un lado, y los diversos ámbitos singulares representados por los diversos pueblos e idiomas.

En Oriente, donde la India y la China cuentan con una multiplicidad de composición etnológica tan grande por lo menos como la del mundo occidental, y en donde hay un número tan elevado si no mayor de idiomas populares que en éste, los territorios de cada uno de esos idiomas eran y son meros ámbitos lingüísticos. Esta diversidad idiomática en China queda zanjada y no obra como obstáculo para que exista una unidad espiritual intacta, en virtud del peculiar carácter que tiene su escritura, la cual por consistir no en signos fonéticos sino en signos ideográficos resulta asimismo comprensible para todos, sea cual fuere el idioma que hablen oralmente. Y en la India esa variedad lingüística tampoco es obstáculo para la unidad, por obra de las clases superiores, las cuales emplean tan sólo los pocos idiomas literarios que son los que únicamente tienen rango oficial; y esas clases superiores, que han seguido allí siendo las gobernantes no se han dividido por motivos idiomáticos, sino tan sólo por causas religiosas. Así, pues, la India y la China vienen a constituir una especie de grandes bloques populares, que están configurados de tal manera como si entre nosotros en el mundo occidental el latín hubiese seguido siendo siempre la única lengua literaria y cultural. Allí, en la China y en la India, existen en cierto modo sólo variedades técnicas en las lenguas; pero no contraposiciones espirituales y nacionales, basadas sobre tales diversidades.

No vamos a entrar ahora aquí en la exposición del nacimiento del sentimiento nacional en el mundo de Occidente. Pero aun sin entrar en este punto, resulta claro que una de las raíces —y ciertamente la más fuerte— del mundo occidental, en contraposición con el oriental, consiste en el crecimiento y desarrollo de los diversos ámbitos lingüísticos en el campo espiritual y en su expresión literaria. En la literatura de cada uno de los pueblos europeos, cobraron las naciones en gestación la conciencia de su propio ser especial. Esas naciones virtieron respectivamente en la literatura de su propia lengua las fuerzas de su peculiar espíritu y de su psicología característica; y en sus expresiones lingüístico-literarias moldearon también su orgullo nacional tan pronto como aprendieron a tener una propia sensibilidad política. De aquí que se produjera el siguiente fenómeno: que junto con la literatura propia y expresada en ésta surgiese la conciencia del valor de la propia nacionalidad; lo cual condujo inevitablemente a contraposiciones y rozamientos entre los diversos pueblos. Y para convertir esa conciencia del propio valor nacional en un sentimiento de superioridad, bastaba con conseguir algunos éxitos en la política exterior. El sentimiento creciente de superioridad que experimentaron los franceses desde la victoria de Bouvines (en 1215) sobre los ingleses y alemanes, condujo a crear en la joven literatura francesa el tipo, ya jamás borrado, del alemán tosco que bebe cerveza; y podríamos decir que con ello se fija una contraposición nacional. Y esto es lo que ocurre en todas partes.

Por consiguiente, el ámbito lingüístico, en tanto en cuanto se convierte en una zona espiritual y con ello en representativo y consolidador de valores, constituye el fundamento de la última de las relaciones de tensión, que es a la larga quizá la más peligrosa de todas las contraposiciones para la unidad del mundo occidental.

III. Épocas

Toda la producción cultural del mundo occidental se halla encuadrada dentro del marco del desarrollo de las tensiones o contraposiciones expuestas y todavía de otras más. Tales tensiones o contraposiciones son características plenamente peculiares del mundo occidental.

Al propio tiempo, toda la producción cultural de Occidente se halla determinada siempre por un incremento cada vez más extenso y más profundo. Y esto lleva a que se verifique incensantemente una confrontación, una discusión y un ajuste con el patrimonio científico e ideal del mundo antiguo, que era considerado como algo superior, y que durante largo tiempo constituyó una instancia de autoridad. Y, así, se produce como resultado el tipo en que se sitúan los hombres occidentales —que por virtud del cristianismo se van convirtiendo en dinámicos— en el ámbito social del mundo antiguo; y también, el hecho de que se apropien de las formas y de los medios de la cultura antigua. Pues bien, esa actitud y ese hecho determinan la tendencia de hacer objeto de una evolución gradual siempre progresiva a la estructura social, sobre todo la estructura económica, pero también la forma política. Y esto ocurre igual si se da la tensión propia del Norte entre la libertad y la servidumbre, como si no se da. Ningún otro cuerpo histórico en la Tierra ha tenido esa tendencia a una ilimitada tensión progresiva, que caracteriza al mundo occidental. Y se da una evolución en ese sentido ya desde los comienzos. Ahora bien, este concepto relativo a la evolución progresiva en el desarrollo gradual de la forma social, resultaría falso y constituiría un malentendido si lo llevásemos más allá de los fenómenos de apropiación y de perfeccionamiento civilizadores que se desarrollan de modo cerrado y compacto y quisiéramos aplicarlo a la expresión cultural. Resultaría falso ese concepto de evolución progresiva, si lo sacáramos de su propio cauce y lo proyectásemos como expresión de lo cultural; aparte o prescindiendo ahora del carácter de algunos de sus sectores, que tan sólo hubo de desarrollarse mucho más tarde. En ninguna parte del mundo ha habido un cuerpo histórico que haya engendrado expresiones culturales tan múltiples, tan agudamente delimitadas en su fisonomía, tan inconmensurables, como la sociedad occidental. En ninguna parte del mundo, en absoluto, ha habido un cuerpo histórico que haya producido manifestaciones culturales que hayan llevado a cumbres tan varias como las ha producido Occidente. En ninguna parte. Pues en el mundo occidental, las modificaciones de la forma social que se verifican gradualmente conducen siempre una y otra vez a los puestos dirigentes a nuevas capas humanas en calidad de representativas; pero no sólo eso, sino que, además, con los desplazamientos de la organización económica y política y con los cambios de los centros de gravedad de las mismas, surgen poderosos factores étnicos procedentes de los más diversos fondos antiguos y nuevos. Constantemente se produce un nuevo tipo humano; o bien, los tipos humanos en lucha son configurados por virtud de ésta en una nueva forma. Crecen y se desarrollan nuevas entelequias, las cuales quieren traducirse en hechos, las cuales luchan unas con otras o se disuelven entre sí. Y esas nuevas entelequias anímicas son engendradas por complejos sociales, que se perciben como algo nuevo. Cuando en la corriente histórica surge una nueva forma humana, ésta arroja con pródiga abundancia, como un río sobre la orilla, las perlas en que han cristalizado eternamente sus creaciones culturales. Y siempre se trata de algo del todo definido, delimitado con un ser propio y con una forma especial. En apariencia podrá creerse que se trata de productos sin conexión y no elegidos de un modo especial; pero, en el fondo, constituyen una unidad constantemente viva. Pues las producciones culturales de Occidente representan siempre, con constancia, la renovada confrontación, discusión y arreglo con la cultura de la Antigüedad, lo mismo con la pagana que con la cristiana; y representan siempre los resultados de una comprensión más profunda de lo humano con la ayuda espiritual de la cultura antigua; y representan también la continuación y el perfeccionamiento del cuadro de representaciones de conocimientos del mundo sobre aquellas bases, por obra del inquieto hombre occidental.

Se produce un crear y configurar en el campo de la cultura, partiendo de ese indirecto llegar a sí mismo; y esto se prosigue incluso cuando el mundo occidental asume la empresa de descubrir la tierra entera, de conquistarla, de extenderse en territorios antes desconocidos y de explotarlos; procesos que duran a través de siglos. Adviértase, empero, que en todos esos fenómenos actúan fuerzas que nada tienen de antiguas, de cuyo origen ya me ocuparé. Efectivamente, a través de esos siglos en que se efectúa la apertura del mundo y la explotación de él, actúan ya en la aprehensión y captura espiritual del cosmos fuerzas por completo nuevas. Precisamente en este período, a partir de 1500, se desarrolla en el mundo occidental el mayor volumen de nuevas tensiones y contraposiciones —junto a las esbozadas anteriormente—; y, asimismo, se desenvuelve la máxima riqueza en tipos humanos, siempre nuevos, como resultado de una formidable productividad que emana de reiteradas confrontaciones con la cultura antigua, aunque sea en un sentido de repulsa. El análisis sociológico, que me propongo hacer a continuación, de la época anterior a 1500, pretende conducir al conocimiento de esta magnífica productividad —a que acabo de aludir—, que es característica del período occidental propiamente grande. Hablando en términos de conjunto, podríamos decir que tras ese gran período occidental, es decir, a partir de 1800, la cultura moderna se halla en una situación de trastorno en miles de aspectos, como efecto de fuerzas antiguas y nuevas. Y deseo conducir a ese conocimiento de tal manera que nos demos cuenta de que ese período de 1500 a 1800 representó la última época de realización del hombre occidental; y de que nos demos cuenta también de lo que representa el hombre occidental, como síntesis de un conjunto de factores instintivos y de otra índole.

Una síntesis —y sobre todo una síntesis que representa una autorrealización que ha llegado a constituir una magnitud cerrada— tan sólo cuaja en momentos históricos relativamente breves. Y téngase en cuenta que este cuajar o fraguar se produce en un complejo de hilos entrecruzados, que cada vez se hace más enmarañado. La aclaración sociológica de los varios tipos o modos de encarnación del hombre occidental sólo puede llevarse a cabo mediante una tosca simplificación, en cuanto a la división de períodos; advirtiendo que esos diversos modos de encarnación del hombre occidental tan sólo cuando los contemplamos en su totalidad podrán darnos una idea cabal de la esencia y de la manera de ser de este cuerpo cultural, que tiene dimensiones revolucionarias mundiales y que constantemente es a la vez constructivo y destructor. Y téngase en cuenta que esto es así a pesar de la muy clara división en períodos, en la cual las cáscaras de la vida anterior son siempre arrojadas una y otra vez como envolturas vaciadas.

B. LA EDAD MEDIA CABALLERESCA

I. Período preliminar

Hubo un largo tiempo, después de la inmigración de los bárbaros, en que se estuvo luchando en vano por conseguir formas políticas y sociales duraderas para la constitución del mundo occidental. Esta época, que va hasta Carlos Martell y Carlomagno, puso sus afanes predominantes en cosas muy diversas de la producción de objetos culturales. Este período representa una época de oscuro devenir, esto es, de formación. Las leyendas heroicas de los germanos sumergieron o bañaron sus materiales —en parte misteriosos— en los grandes acontecimientos de la invasión y en la manera de ser y actitud, en el carácter y en la contextura del hombre de aquel período de transición. Este período de transición no podía llegar a una configuración firme y sólida de la vida, sobre todo en la época merovingia, en la cual —como dice Gregorio de Tours— los acontecimientos eran espantosos y los reyes estaban locos; en aquella época, en la cual Clodoveo, por medio de la traición y el asesinato, adscribe a su reino a sus propios parientes; en aquella época, en la cual tratan de aniquilarse mutuamente por todos los medios mujeres hombrunas como Fredegunda y Brunilda. Brunilda, hija de un rey visigodo, cuando era ya anciana, fue sometida durante tres días al tormento y después fue atada de pies y manos a la cola de un caballo y condenada a morir de esta manera. Surgen relatos como el que se refiere a Alcuino, rey de los longobardos, quien obligó a la hija de su adversario asesinado, a la que hizo su mujer, a beber del cráneo de su padre. Se trata de una época disoluta, llena de salvajismo, de bajeza y de perfidia. Su atmósfera es tan fuerte, que todavía se respira su hálito después de muchos siglos en las grandiosas figuras del círculo de los Nibelungos, caracterizados por su inflexible valentía y fidelidad y por otras cualidades, tal y como este mito se fijó por escrito finalmente en una atmósfera por entero diversa.

Desde el punto de vista cultural, esta época temprana representa un período de constante fluencia y de incesante modificación. En la corriente de la misma, el gran Teodorico trató de producir una conservación y una continuación de la cultura antigua. Los acontecimientos que ocurrieron inmediatamente después de su muerte prepararon con rapidez un final, por la devastación de Italia, a la verdadera continuación de esa cultura antigua, que más tarde halló otros representantes en Casiodoro y en Boecio. Los restos de la vida espiritual tuvieron que refugiarse en los claustros; así, por ejemplo, en los monasterios creados por San Benito de Nursia —que originariamente no tenían ese objeto—; y también en el fundado por Casiodoro, y en otros. Y resulta emocionante el hecho de que Gregorio de Tours, a fines del siglo VI, se lamente de que entonces ya nadie sea capaz de escribir en verso o en prosa de modo gramatical impecable; y el hecho de que otro cronista (Fredegario) se queje a fines del siglo VII de que no se puede contar con los lectores latinos de los tiempos pasados.

Ahora bien, el hecho propiamente decisivo se verifica en otro plano. En las zonas mezcladas del Oeste y del Sur van desarrollándose poco a poco nuevos pueblos. Los cuerpos lingüísticos de esos pueblos, que surgen entonces, no los encontramos depositados por escrito hasta mucho más tarde. Ante todo, cronológicamente hallamos testimonio del francés, en el juramento del hijo de Luis el Piadoso, en el año 843; después, encontramos el testimonio del italiano en un documento privado del año 960; y, finalmente, el testimonio del español en el acta de un fuero municipal de mediados del siglo XII. En los países germánicos o germanizados no se precisaba la formación de un nuevo idioma; en ellos, los primeros documentos literarios conservados, a saber, los escasos restos de aquellos relatos míticos de carácter guerrero y religioso, recitados por nobles en la corte, como la canción de Beovulfo y los residuos de la canción de Hildebrando, proceden ya de la época de fines del siglo VII o comienzos del VIII; y esta formación de mitos de seguro corre paralela en el fondo a un proceso de formación del pueblo o sea de constitución nacional, por así decirlo.

En esta gran época de preparación y de mezcla se verifica por doquier en el fondo el siguiente fenómeno: la delimitación de cada uno de los pueblos frente a los demás, con *ethos* especial, que tiene todavía acentuadamente caracteres pagano-bélicos.

Frente a este *ethos* pagano bélico, el otro *ethos,* a saber, la cristianización que salva e incluso constituye la unidad del mundo occidental, no tiene todavía primeramente un gran peso interno. La conversión de Clodoveo al catolicismo, que es el hecho que inicia la unificación cristiana, constituye un acto político externo, que no introduce ningún cambio ni en el desenfreno de aquél ni en el de sus sucesores. Y ocurre que el alto clero, e incluso los conventos, son también arrastrados en gran parte por este desenfreno y libertinaje. No era pequeña ciertamente la tarea que tenían ante sí los piadosos monjes de Irlanda y de Escocia, que desde San Columbán estaban de misioneros en el país de los francos, al tenérselas que haber con los reyes merovingios y con sus altos señores. Bonifacio emprendió una obra de depuración del clero en los territorios ya cristianizados —y, además, en Frisia, donde cayó víctima de unos bandidos paganos—, así como también una tarea organizadora y cohesionadora de la Iglesia propugnando una unión más estrecha con Roma. Pues bien, esta obra de Bonifacio no consiguió comprensión ni apoyo del poder político sino más tarde, cuando la vinculación con Roma se convirtió en una finalidad de la alta política, bajo el reinado de Pipino (751-768).

Ahora bien, el pueblo mismo sigue en el fondo siendo pagano. Los acuerdos del concilio germánico del año 743, aprobados por Pipino, tienen que prohibir expresamente los sacrificios al estilo pagano, junto con otras ceremonias de viejo origen pagano que eran habituales hasta entonces, incluso en el seno de la Iglesia. Anteriormente, Gregorio Magno, en ocasión de la conversión, había tolerado esos sacrificios con objeto de ir eliminando los sacrificios humanos. Los antiguos dioses y espíritus habían sido eliminados tan sólo del trono; pero su existencia no era negada por los conversos al cristianismo. Estos dioses y espíritus antiguos se habían convertido en poderes oscuros hostiles al Dios de los cristianos, y habitaban entonces, lo mismo que antes, las praderas, los bosques y el aire, tal y como la fantasía popular siguió representándoselos en la forma de todos conocida. Todavía Carlomagno tuvo que prohibir los actos mágicos de sacrificio dedicados a peñas y árboles. Ahora bien, para el pueblo de esta época, Cristo es el héroe poderoso y valiente, que en unión de sus doce valerosos compañeros anduvo por la tierra de Palestina, llevando a cabo grandes hechos y milagros. La boda de Canaán es un banquete, en el cual suenan los vasos repletos de buen vino. En esta forma todavía encontramos el cristianismo en el Heliand de los sacerdotes sajones de la época de Luis el Piadoso; y desde luego, esta forma corresponde mucho más al sentimiento popular que la exangüe descripción alegórica que se da en la misma época en la zona franco-renana.

Toda la cristianización del período de transición, tan movido y tan escabroso, no pudo aportar ni remotamente una comprensión del cristianismo por el pueblo, ni tampoco un verdadero contacto con sus contenidos espirituales. Y así ocurre que el hieratismo eclesiástico-cristiano por una parte y por otra la sensibilidad popular, que ha seguido en el fondo siendo pagana y que precisamente entonces forma sus figuras míticas, coexisten el uno junto a la otra desligadamente.

La obra gigantesca de unificación y de consolidación, llevada a cabo por Carlomagno, pone un final a esto. Esta obra de Carlomagno resulta realmente imponderable, de un valor inapreciable, en su dimensión histórico-política y en su aspecto cultural. La esencia cultural de esta labor de Carlomagno no radica en una simple decisión a favor de la unificación cristiana jerárquica; por más que ciertamente debamos reconocer que el haber sometido a los sajones abrió por vez primera el camino a la cristianización de todo el Este europeo; y por más que también tengamos que reconocer que Carlomagno se adaptó, en todas partes, a la didáctica eclesiástica antipagana del período anterior. Más bien podemos decir que el conjunto de los rendimientos culturales y de los actos del emperador, tan diversos, tan ricos en graves consecuencias, pueden resumirse de la siguiente manera: lo que se constituyó no fue un mundo occidental cristiano jerárquico, cuyo símbolo fuese el trono imperial concebido por el Papa y aceptado de mala gana por Carlomagno, sino que lo que se constituyó fue una reunión de la totalidad del mundo antiguo bajo signo cristiano con las fuerzas de los nuevos pueblos, que se habían ya formado. De este modo, podemos sintetizar todas las actuaciones y todas las labores culturales, en sentido estricto, que nós son conocidas, de Carlomagno. A estas actuaciones y labores pertenecen: el haber reunido en su corte a todos los sabios formados en la cultura antigua, de todas las partes de su Imperio; el estudio que él mismo hace del latín y del griego; la edificación de la catedral de Aquisgrán, siguiendo el modelo bizantino antiguo; la reforma unificadora de la escritura; el establecimiento de escuelas catedralicias con la misión de enseñar el latín a los legos; y, asimismo, el cuidado puesto en la conservación de los viejos derechos populares; la colección de las viejas canciones populares, que su gazmoño hijo dejó arruinar más tarde; en suma, toda aquella esfera de una grandiosa síntesis, mediante la cual, él estableció por vez primera en lo espiritual la idea del mundo occidental. Ahora bien, en cuanto a sus costumbres personales, Carlomagno siguió siendo casi un príncipe del tipo de los que había en el tiempo de la migración de los pueblos, esto es, de la invasión de los bárbaros; con concubinas y con hijos ilegítimos sus hijas; fue un hombre que dividió su reino, acabado de edificar, entre sus hijos; según el viejo derecho de familia, sin ni siquiera mencionar en ello la dignidad imperial —lo cual resulta casi incomprensible, tanto que él mismo se sentía tan próximamente emparentado con Teodorico, el último continuador verdadero del mundo antiguo, hasta el punto de que mandó trasladar el monumento de éste desde Rávena a Aquisgrán, delante de su propio palacio.

Así, pues, el llamado renacimiento carolingio, o mejor diríamos el origen del mundo occidental, se produce a la sombra del mundo antiguo. Claro está que este renacimiento carolingio, esta iniciación del mundo occidental, todavía no tiene naturalmente una fuerza creadora propia. Pues ocurre que los esfuerzos casi sobrehumanos de un emperador no hallan todavía un eco vivo en las zonas inferiores de la gran bóveda de su Imperio. Para que esa resonancia pudiera producirse faltaban los eslabones de enlace, es decir, faltaban miembros intermedios suficientemente desarrollados.

El caos que de nuevo se produce no aporta un olvido de lo anterior. El Imperio establecido, de nuevo, bajo los Otones enlaza consciente y deliberadamente con las tradiciones carolingias. Pero este nuevo Imperio se halla ya situado en otra Europa: en una Europa organizada en Estados y ensanchada con los eslavos y con otros complejos o formaciones en la periferia y con los movimientos constantes que son propios de éstos. La importancia política de este segundo Imperio no radica en el papel de árbitro que puede asumir todavía mediante una máxima elevación de su poder; sino que la importancia política de este Imperio consiste principalmente en la consolidación de Alemania, por virtud de la cual puede trasmitirse todavía a los primeros salios un Estado organizado de un modo firme. Su importancia cultural no consiste ciertamente en los ensueños visionarios que suponen las ideas bizantinas que sobre Roma tiene Otón III, en las que tan mal se interpreta el pensamiento de la fundación del mundo occidental; sino que la importancia de su aportación cultural consiste también en algo específicamente alemán.

Se va formando una literatura, una arquitectura y una plástica, en las cuales se percibe el olor de tierra de un suelo que acaba de constituirse. Esta literatura, esta arquitectura y esta plástica fueron alimentadas primeramente, sin duda, por las lozanas fuerzas autóctonas de la estirpe sajona que con la nueva dinastía imperial asumieron el gobierno de Alemania, y a través de ésta, el mando en Europa. Tales manifestaciones culturales se desarrollan bajo la protección del Emperador, pero teniendo su principal representación no en la corte, sino en los obispados, las abadías y los claustros. Nadie podrá sustraerse a la impresión de brío de los templos en la época de los Otones, representativos todavía de una piedad mágica, aunque aquéllos parezcan todavía enteramente "castillos" del cristianismo; nadie podrá sustraerse tampoco a la impresión del expresivo realismo de sus obras plásticas, llenas de vida, que se nutrieron del espíritu de la última época de la Antigüedad, aunque realizadas con poco esmero; ni a la impresión que produce el arte descriptivo de rudas dimensiones de Hroswitha, ni a la risa aldeana del obispo Luitprando en la corte de Bizancio. Pero nadie puede afirmar que en esta fuerza viril y en esta piedad ingenua, y en las tendencias de evolución (que contienen una raíz mágica originaria y una sensualidad, una junto a otra pero todavía desligadas entre sí), fluya ya una corriente universal, que uniendo lo nuevo con lo viejo, las aptitudes últimamente adquiridas y el mundo antiguo cristiano, hubiera podido crear un elemento general, que fuese capaz de arrebatar con entusiasmo al mundo occidental en toda su amplitud.

II. La Edad Media caballeresca

Una corriente tal viene de un lado enteramente diverso, no procede de las regiones de Alemania, poco antes abiertas a la historia; sino que procede del este de Francia. Y adviértase, además, que procede no de las capas inferiores ni tampoco de las más altas, es decir, no proviene ni del emperador, ni del Papado, sino en cierto modo de una especie de clase media social espiritual de aquella época, a saber, de un *monacato* organizado en esencia por la *aristocracia.* Desde la subida al trono de los Otones, en el tiempo posterior, y especial y precisamente la época de los reinados de Enrique II y Enrique III, en la cual el Imperio germánico está en la cumbre de su apogeo, lo único que propiamente se produce en el terreno espiritual es la discusión y la confrontación que se verifica con las ideas y con la voluntad del movimiento representado por los monjes cluniacenses; unas veces en aceptación de tales ideas, y otras en crítica de las mismas. Este movimiento cluniacense determina por vez primera que el mundo occidental cobre conciencia de sí mismo como constituyendo una unidad espiritual, así como también más tarde el estilo románico [3] emanado de ella, representa el primer desarrollo productivo dentro del espíritu de la antigüedad cristiana, que conduce a una fusión interna. Y este proceso, desde el momento en que alcanza su plena madurez, progresa con una notable rapidez, trascendiéndose a sí mismo y abriendo nuevas puertas. Y así, a pesar de que en apariencia se trataba al principio tan sólo de un punto de partida monástico-cristiano, da lugar a un proceso que conduce a desenvolvimientos infinitamente ricos en todas direcciones.

Una organización monástica estructurada de modo señorial es la que lleva a cabo este proceso cultural, favorecida por la nobleza laica y en un peculiar intercambio con ésta. Y la mayor parte de las personalidades históricas de este movimiento cultural son ellas mismas aristocráticas. Estas personalidades, así como todo ese despuntar espiritual, sólo se pueden entender sociológicamente partiendo de la forma y manera de ser del sistema feudal de Occidente y de su misión e interferencia con la Iglesia.

---

[3] Sobre este punto, véase: Richard Hamann, *Geschichte der Kunst*, pp. 138 *ss.*, Berlín, 1933.

Ante todo, vienen aquí en cuestión tres cualidades externas de este sistema feudal, las cuales son en parte expresión de su peculiar dinámica espiritual, que constituye un factor decisivo. Este sistema feudal constituye una estructura de muchos miembros original y única en la historia. Allí donde este sistema crece plenamente en cumplimiento de su misión histórica de convertirse en el sucedáneo de la gran organización que intentaron llevar a cabo los carolingios, es decir, en los lugares que habían constituido las partes centrales de dicha organización carolingia —o sea en Francia, que muy pronto quedó descompuesta en cuanto a su estructura estatal, y también en Alemania después del fin de los Otones— surgen unos grandes complejos de poder, invisibles y de carácter movedizo. Veamos en qué consistían esos grandes complejos de poder: príncipes feudales en la cúspide; señores de feudos y subfeudos, caballeros, ministeriales, alcaides, como miembros subordinados, que se hallan por encima de los siervos. Se trata de complejos gigantescos, con enmarañados fundamentos, con entrelazamientos de los diversos grados; se trata de formaciones que constantemente cambian sus lazos de unión y su estructura. Se trata de cuerpos enmarañados en sí mismos y con complicadas relaciones entre sí, en virtud de retrovasallajes, de infeudaciones a diversos señores, de desmenuzamientos de los vasallajes y de los deberes y derechos feudales. De tal suerte, la maraña y la complicación llegan hasta tal punto, que ya resultan indescriptibles. Pero en estos complejos se verifican dos fenómenos que es preciso explicar.

No sólo ocurre que, como en todo sistema feudal, los derechos políticos estatales se filtran o penetran hacia abajo, en las ramificaciones, para quedar suspendidos a diversas alturas en diversas formas. Ocurre, además, que las capas sociales medias e inferiores, los caballeros, los escuderos, los ministeriales, vinculados y unidos por las mismas funciones del servicio señorial caballeresco, comparten una vida pareja y forman una especie de estamento o de clase unitaria, cuyo *status* es fijado sobre la base de la situación que ocupan los que entre ellos se han colocado antes en el mejor lugar, es decir, sobre la base de la situación de los que habían sido instituidos caballeros andantes. Así, pues, sucede que la clase social que está colocada inmediatamente encima de los siervos experimenta un proceso de elevación, en correspondencia inversa con el decaer de los derechos soberanos o regios en las partes superiores del edificio feudal. En esta construcción o estructura feudal tan múltiple, que durante largo tiempo permanece turbia y oscura en cuanto a los derechos y en cuanto al aseguramiento de la existencia, se forman poco a poco dos tipos determinantes, que se desarrollan en un recíproco equilibrio elástico, el cual reúne a la vez la libertad y la vinculación. Estos dos tipos son: el estamento militar de los caballeros y el estamento de los altos feudatarios y vasallos que también ejercen los grandes derechos políticos.

Los caballeros, en su gran masa, nunca fueron propiamente dueños de sí mismos ni propietarios por su propia cuenta. Eran más bien guerreros dispuestos siempre a ser llamados para prestar servicio; eran, además, sobre todo, recaudadores de impuestos de sus labriegos; tenían una economía doméstica, que podía ser subvenida por sus esposas y que de hecho era atendida por ellas, en ocasión de sus frecuentes ausencias motivadas por la guerra, por los desafíos y contiendas o por el servicio en la corte del señor feudal. Ahora bien, los mismos señores feudales no fueron disolviendo hasta más tarde su gran economía propia —estructurada de modo escalonado en cortes feudales de servicios perfeudales, superiores e inferiores—, volviendo al sistema de los impuestos y gravámenes sobre la capa social ínfima de los siervos o sobre el estrato social intermedio. Esto ocurrió en las regiones del Oeste quizá desde el siglo X; y en Alemania en los siglos siguientes. Se trata de aquel proceso del feudalismo medieval que lo lleva a convertirse en una especie de fuente de rentas. Y este proceso fue ampliamente fomentado por el renacer de las ciudades en la Europa central, donde el campesino siervo fue transformado, en virtud de este fenómeno, de un instrumento de prestaciones personales, que había sido antes, en un productor para el mercado de la ciudad más próxima, gravado sobre todo con contribuciones monetarias de los tipos más diversos. Los pormenores más detallados de este proceso, que en parte son muy complicados, así como el hecho de la elevación social de los campesinos, que fue solidaria de dicho proceso, podemos dejarlos a un lado en esta exposición.

En todo caso, hay que advertir lo siguiente. Los diversos señores feudales de los rangos superiores siguieron un proceso similar al de los caballeros. Al igual que éstos, fueron retirándose cada vez más y más de influir activamente sobre la economía y con ello se sustrajeron a la situación de hallarse supeditados a los cuidados económicos. Desde caballero hacia arriba, hasta el supremo príncipe feudal, podemos decir que la pirámide del feudalismo fue perdiendo su dimensión económica, en tanto que las contribuciones y las rentas conservaron su viejo valor. De esta suerte, ocurre que el edificio feudal se transforma en una estratificación de estamentos, que *se convierten en libres para los intereses extraeconómicos, es decir, para los intereses espirituales.* Sobre todo, sucede que el estamento de los caballeros, en las épocas en que anda enredado en guerras y desafíos, tiene que buscar una ocupación espiritual. Y, así, se ve que en la sociedad cortesana feudal se van formando las bases y los gérmenes para estos quehaceres espirituales. De tal guisa, acontece que se reconoce al caballero como el elemento espiritualmente productivo de esta sociedad; y se reconoce al señor feudal como el patrono de este florecimiento espiritual.

Así, pues, el señor feudal funciona como el patrocinador del desenvolvimiento espiritual. El feudalismo espiritual era señor no sólo de las organizaciones seculares o mundanas, sino también de las organizaciones religiosas de aquella época. Y, por consiguiente, era también señor de los claustros.[4] Así como los conventos establecían ministeriales obligados a pagar contribuciones, y tenían que proporcionar también un cuerpo militar señorial, así ocurría también que los claustros, en sus abadías y en una parte de los monasterios de frailes y de monjas, representaban lugares de colocación o acomodo de la aristocracia laica. La aristocracia laica, que desde el siglo X iba quedando libre poco a poco para las tareas espirituales, tenía como compañeros a los monjes, que estaban ligados por mil vínculos a ella.

Ahora bien, con ocasión de la disolución del Imperio carolingio y sus formaciones estatales, los grados superiores de esta aristocracia laica disminuyeron sus aspiraciones mundanas. Pero no sólo ocurrió esto, sino que sucedió también algo más. Los carolingios habían sido la protección del cristianismo y al mismo tiempo habían constituido la salvaguardia de su pureza y de su limpieza. Pues bien, cuando se disuelve la organización carolingia, ocurre lo siguiente: esta tarea espiritual, a manera de un patrimonio que se ha quedado sin dueño, cae por sí misma, por su propio peso, en manos de la aristocracia laica, en la medida en que ésta se desenvolvió como heredera del Imperio y del Estado.

---

[4] Cf. Aloys Schulte, "Der Adel und die deutsche Kirche im Mittelalter", en *Kirchenrechtliche Abhandlungen,* publicados por Ulrich Stutz, cuadernos 63 y 64, 2ª ed., Stuttgart, 1922.

Y así ocurrió el siguiente fenómeno: *se enfrentan la aristocracia laica emparentada con el monacato, de una parte, y la cristiandad de otra, e incluso se enfrenta con ésta la tradición antigua que había permanecido encerrada en los conventos. Y cada uno de estos sectores, aristocracia laica unida al monacato y cristiandad, se colocan frente a frente pugnando por el predominio.* Desde el punto de vista histórico-sociológico, esto constituye el momento decisivo de la constelación inicial. Representa el momento en que el mundo occidental cobra espiritualmente conciencia de sí mismo.

El movimiento cluniacense constituye el primer fruto de este proceso. Claro está que este movimiento resulta esencialmente aristocrático. El duque Guillermo de Aquitania, quien podía sentirse como uno de los herederos de la tradición carolingia, en tanto que fomentador de la misma, fundó en el año 910 el monasterio de Cluny, situado en las cercanías de Lyon. No sólo el gran abad Odilo (994-1048), que lleva el monasterio de Cluny a la cúspide de su actuación, sino también todos sus predecesores, así como sus próximos sucesores, son miembros de la nobleza borgoñona o de otros linajes aristocráticos del este de Francia. Pero también son aristócratas los monjes en su mayor parte, que son quienes llevan a cabo este movimiento cluniacense. Este movimiento se forma en contraposición con los conventos de benedictinos, que se hallan dispersos e inconexos, cuya regla por lo demás es aceptada en Cluny. El movimiento de éste se forma, como digo, en contraposición a los claustros benedictinos, en el sentido de que Cluny se constituye en una especie de jerarquía feudal, es decir, se constituye de tal suerte que todos los claustros filiales quedan con sumo rigor subordinados al convento central, y, por consiguiente, pueden marchar espiritualmente a la orden de éste. Hacia el año 1000 se decía de Odilo que él mandaba ejércitos de monjes, como un príncipe militar.

Del hermanazgo entre el monacato y la nobleza laica se sigue que ésta lleve sus principios de vida al seno de aquél. Y como consecuencia de ello, se produce el discutible espíritu con el cual se renueva el cristianismo. La Orden de Cluny constituye un *corpus mysticum* organizado jerárquicamente y con una vigorosa fuerza combativa. Tan pronto como esta orden religiosa ha madurado y se ha consolidado suficientemente, tan pronto como se ha extendido lo bastante y tan pronto como es lo bastante fuerte en toda su vida, tiene que sentirse como tal cuerpo místico de la Iglesia, que ha caído en manos de los poderes seculares. Esta orden religiosa tiene que sentirse como el cuerpo de Dios, cuerpo que tiene que ser renovado según sus propios principios permanentes, para lo cual es preciso luchar, con el fin de liberarlo de la opresión en que ha caído. Si esta orden religiosa cuenta con Roma, es decir, si dispone del Papa, al cual desde un comienzo se ha subordinado sin instancias intermedias, entonces se puede obrar de modo aristocrático, autoritariamente. Pues, en definitiva, dicha orden ha nacido de la aristocracia, que se ha convertido en un poder vital independiente.

Es así como debemos interpretar sociológicamente el movimiento cluniacense; y, según eso, vemos que dicho movimiento se convierte en el punto de partida de la segunda de las relaciones de tensión, o sea de las contraposiciones de que hablé al caracterizar los fundamentos y la manera esencial de ser del mundo occidental, a saber, de la contraposición entre el Imperio y el Pontificado. Ahora bien, esto constituye tan sólo uno de sus aspectos y una de sus consecuencias. Puesto que este movimiento cluniacense había sido fundado de modo aristocrático y, además, se apoyaba sobre una base espiritual, era natural que su victoria produjese un despertar espiritual de las clases aristocráticas en todo el mundo occidental. Y, así, ocurrió que la *actuación del sector eclesiástico de la nobleza se corrió como un río al sector secular de la misma.*

Y, así, se produjo como efecto ulterior lo siguiente: la aristocracia laica, de la época que va desde fines del siglo x hasta mediados del xi, se inclinó ante la idea de la tregua de Dios, que le fue sugerida por los monjes. En principio la aceptó tan sólo para determinados días de la semana y para pequeñas zonas. Y primeramente fue aceptada en Francia, la cual se había cubierto de castillos a causa de los desafíos y contiendas, que todavía se producían sin cesar a comienzos del siglo xi.[5] Y partiendo de Francia en la forma dicha, la tregua de Dios fue extendiéndose a círculos cada vez más amplios. De esta suerte, la actividad militar de los caballeros iba reduciéndose. La unión con las fuerzas eclesiásticas llega a ser tan vigorosa, que surge la costumbre de recibir una consagración religiosa en la acolada, es decir, en el acto de ser armado caballero, y de asumir en virtud de esto el deber de una determinada actitud espiritual. Y, así, desde mediados del siglo xi, en la ceremonia de ser armado caballero se impone el deber de sacrificarse en aras de los supremos bienes, el deber de prestar protección a los desvalidos y a los débiles, el deber de la magnanimidad generosa y el de la veracidad absoluta. De tal suerte se acuña y moldea la figura del caballero, como un nuevo tipo de cristiano. El tipo de hombre señorial, antes tan ansioso de desafíos y de contiendas y tan gastado en ellas, y que ahora había adquirido un sentido de interioridad espiritual, tenía que sentir muy pronto de nuevo su afán de combate, que esta vez se manifestaría en forma de lucha por el cristianismo, del cual había recibido la consagración y en virtud del cual se había transformado. Y, así, ocurre que el caballero, a medida que ve estrecharse y disminuir los campos de batalla hogareños, se convierte en el agente y vehículo de la primera gran expansión cristiano-bélica del mundo occidental. Cierto que la bandera de las cruzadas no fue desplegada hasta el año 1095 por el Papa. Pero la preconización de las cruzadas fue posible tan sólo porque, ya veinte años antes, grupos de caballeros franceses habían ido a España a combatir contra los moros. Y, a pesar de todos los retrocesos y desencantos, pudieron enviarse durante casi doscientos años (hasta el 1270) de un modo preciso nuevas olas humanas a Oriente; y esto fue así, precisamente por la causa que he indicado. Cada predicación de una cruzada encontraba un excedente de fuerzas caballerescas dispuestas a ponerse en movimiento.

Ahora bien, Francia desde los siglos x y xi fue el país del enmarañamiento y de la disgregación centroeuropea. El anterior poder estatal carolingio había pasado por entero a los grandes príncipes feudales y a los señores a ellos subordinados. Y, por otra parte, ocurría que estos poderes, en virtud de la confusión asoladora que reinaba, tenían en su mayor parte motivo y ocasión para recordar las tradiciones espirituales. Ahora bien, el este de Francia, Borgoña, constituía algo así como un caldero donde se mezcla una vigorosa tradición antigua —y también antiguo-cristiana— con un germanismo, el cual, si bien pequeño en cuanto al número, era muy robusto, y cuyas fuerzas podían ser despertadas y forjadas.

De esta suerte, Borgoña deviene el punto esencial de partida y de irradiación del nuevo estado de la evolución que ahora comienza, como lo había sido también del anterior.

Esta nueva etapa trae consigo aquella ruptura, que se había esbozado ya en el estadio anterior en las rivalidades en torno al poder entre la Iglesia y el Estado, pero que no se había llevado a cabo. Después de la liberación externa de la Iglesia, se hace perceptible la acción de la capa más profunda del cristianismo. Esto tuvo que hacerse visible entonces, después de los trabajos depuradores de la Orden de Cluny, la cual constituía un monacato riguroso y severo, aunque no de un duro tono ascético. Y, así, ocurre que va elevándose y esforzándose la exigencia cristiana de una autotransformación moral radical, que llegue hasta los últimos extremos; la exigencia de una actitud contraria a todos los instintos naturales, que antes habían permanecido intactos, sobre todo, los instintos de la vida caballeresca. De tal suerte, *cobra vida la más fuerte tensión o contraposición íntima del mundo occidental.*

---

[5] Heinrich Mitteis, *Lehnsrecht und Staatsgewalt,* Weimar, 1933.

Cuando esto ocurrió fue el momento más difícil, pero al propio tiempo también el momento más grande del mundo caballeresco.

El país cuna de los cistercienses, que son quienes experimentan por vez primera de modo claro esta tensión o contraposición, fue también Borgoña. El gran representante decisivo de los mismos fue Bernardo de Clairvaux, francés del Norte.

Ahora bien, si se habla sólo de un ascetismo más riguroso, de una consideración de las posesiones seculares como mero apéndice terreno, y de otras cosas análogas, si se habla sólo de todo eso, entonces, no se comprende nada más que la parte externa del sentimiento religioso ultraterrenal de los cistercienses. La mejor manera de comprender el nuevo sentido de la vida que aportaron, la encontramos al examinar los templos de la Orden, al percibir el sentimiento que radica en su sencillo estilo, es decir, en el gótico primitivo, que fue engendrado precisamente por esta nueva concepción. La imponente abadía de Cluny, renovada desde el año 1088 hasta el 1131, se parece todavía a un ceñudo castillo (de combate y defensa) nacido de la tierra; es algo contrapuesto a los bellos domos imperiales, en el Rin, de la época de la lucha por las investiduras, también imponentes y construidos al estilo de castillos; y esta abadía de Cluny aparece como un símbolo permanente de la Iglesia liberada en lo terreno. En lo arquitectónico, los cistercienses crearon algo desprendido de la tierra, algo que parece que se eleva por encima de ella, lo cual sólo podía ser engendrado por aquella nueva concepción de las profundidades del cristianismo. También de estas profundidades nació la figura de Bernardo de Clairvaux. Y, en seguida, se descubre en él, en el Bernardo vivo, la problemática en formación que no resultaba visible en la elevación de la arquitectura piadosa.

No sin razón se ha denominado todo un período de tiempo con el nombre de Bernardo de Clairvaux. La esencia de esta época, que va desde el año 1125 hasta el 1152, no consiste sólo en la paz o en la humanidad; así como tampoco el modo de ser de quienes fueron formados espiritualmente por Bernardo de Clairvaux consiste sólo en dichas cualidades. La despiadada acción ascética de matar los apetitos, que destruía el propio cuerpo, ejercida por este hombre, acción ascética a la que fuerza espiritualmente a sus parientes, padres y hermanos, y a sus amigos, ostenta los rasgos de la conversión de una naturaleza *señorial y dominadora.* Se trata de algo demoniaco. Es demoniaca la fuerza que irradia esta naturaleza señorial que se ha convertido en dominadora sobre el propio cuerpo, sobre la propia alma, sobre los propios instintos. Puede hablar de humildad y no obstante dentro de esa humildad seguir mandando desconsideradamente. Mandando no sólo sobre sí mismos, sino también a los prójimos, y, entre ellos, incluso a reyes y papas. Demoniaca es también la inexorabilidad engendrada por el más profundo fuego de la fe, con que persigue todo aquello que le parece peligroso. Un testimonio de ello lo encontramos en Abelardo, liviano a lo celta, audaz y que se mueve en antítesis dialécticas. Vencido por esa demoniaca fuerza bernardina tiene que ir al claustro, para morir allí.

Éstos son los efectos que se desatan por obra de esta embestida de la fe. Estos efectos tienen una doble dimensión. Entonces, en virtud del fenómeno relatado, el cristianismo es concebido con una profundidad y con un vigor, como acaso no había jamás ocurrido antes. Pero sucede que este vigor de la concepción irradia algo como proyectado o arrojado por un polo activo que descarga fuerza, y, así, resulta que esta concepción, por mucho que se vuelva de espaldas a la vida, irradia no obstante una *dominación* de la vida. Esto constituye la clave para todo lo demás, especialmente para el fenómeno que se produce muy pronto y que se ha apostrofado como secularización o mundanización de la nueva fase.[6]

El despertar fue general. Comprendía no sólo el cristianismo; sino que abarcaba también los elementos antiguos paganos, que siempre fueron conservados por aquél en sus claustros, en sus escuelas catedralicias y en sus universidades, que entonces estaban surgiendo. Este despertar abarcaba el propio pasado pagano y sus mitos, los hechos bélicos contemporáneos y pretéritos, la vida y conducta cotidianas. Con esto se abre una experiencia, una vivencia, no sólo en un doble sentido, sino en una multiplicidad de sentidos. Como partiendo de un centro recientemente conquistado, brotan de súbito corrientes de productividad en direcciones enteramente diversas, y, al parecer, contrapuestas en cuanto a su modo de ser espiritual, pero que, sin embargo, constituyen la expresión de una unidad ciertamente muy compleja, la cual fue despertada por la nueva concepción del cristianismo.

Fueron representantes de esta unidad, junto con los frailes, también la gente de la sociedad mundana, recientemente desarrollada, es decir, los miembros de aquella sociedad noble de las cortes feudales. En esta sociedad aparece entonces como centro la mujer, llamada a actuar de árbitro del varón, en un curioso paralelo con el culto a María Santísima, que es venerada en aquella época de manera idolátrica. Se trata de una sociedad, en la cual los caballeros son los representantes de las preciosas formas culturales de este período, las cuales muy pronto se convierten en amaneradas. Y en esa sociedad, los caballeros no sólo desenvuelven sus dotes varoniles, y sus aptitudes amorosas cortesanas, sino también su productividad espiritual, sobre todo en la epopeya y en las canciones. El clérigo, que antes lo había dominado todo en el terreno espiritual, no es descartado, sino que, junto a la corte feudal, obtiene una nueva tribuna en el centro espiritual de Europa.

Dentro del marco descrito y en la época que va desde el año 1100 hasta el 1275 aproximadamente, se desarrolla una abundante literatura: desde la epopeya heroica, la popular y la caballeresca, pasando por las poesías y las novelas trovadorescas, hasta la epopeya de animales y la lírica de las estudiantinas. Toda esta literatura, en cuanto a la rapidez de su surgimiento y desarrollo y en cuanto a la serie de oposiciones íntimas que la animan, ofrece el espectáculo de un abigarramiento único en la historia. Esta literatura contiene la recia sensualidad de las alboradas, la frívola ligereza de la lírica de las estudiantinas, las altas cimas amorosas de Tristán e Iseo, exaltadas por encima de todo lo cristiano, así como el profundo misticismo de Parsifal; y junto a todo eso, contiene también el viejo paganismo inquebrantado de la canción de los Nibelungos y de las viejas epopeyas populares. Constituye, pues, esta literatura una especie de polifonía de las voces de la vida; polifonía llena de resplandores de la claridad, suministrada por el hecho de haber cobrado, por vez primera, posesión del propio ser, de la propia vida.

---

[6] Cf. Karl Hampe, "Das abendländische Hochmittelalter", en la *Propylaen-Weltgeschichte,* t. III, pp. 470 *ss.* En la interpretación yo difiero tal vez algo de este autor, que es el mejor conocedor y un excelente expositor de la Edad Media.

Y, sin embargo, este hecho de haber cobrado posesión del propio ser está por entero inserto dentro de aquellas oposiciones entre lo terrenal y lo religioso. Y tan sólo donde permanece por entero encajado en esas tensiones o contraposiciones, llega a la cumbre suprema de la producción y rendimiento. Sobre el sencillo sentido religioso de externidad, propio de los cistercienses, se eleva como nacida de esas contraposiciones la gran arquitectura gótica de plenitud. Esta arquitectura gótica, en ochenta años, se desarrolla desde la iglesia de Saint Denis, en el año 1163, hasta la catedral de Notre Dame —construida del 1243 al 1248—, que constituye propiamente su culminación. Las formas expresivas de esta arquitectura exhalan la múltiple diversidad de la vida, como en amplios tonos orquestales; unen la línea horizontal de lo terreno con la línea vertical de lo eterno; y están creadas y representadas por aquel fuerte sentido religioso enfocado al otro mundo, cuyos efectos espirituales y psicológicos fueron los que hicieron posible que, en el siglo XIII, se pudiese superar el estilo tan maravilloso del último período de arte románico en Alemania, que constituía ciertamente un arte rico, esclarecido y altivo, pero todavía con un sentido terrenal.

En el exterior y en el interior de los templos creados o afectados por ese sentido religioso de lo eterno, de ultratumba, hallamos las obras plásticas de esta época, las cuales se hallan configuradas de un modo técnico con toda la fuerza de las formas aprendidas del mundo antiguo, pero siendo ciertamente en cuanto a su esencia cristianas hasta el último pliegue. Así, por ejemplo, en Alemania, las figuras de las catedrales de Naumburgo, de Bamberg, de la puerta meridional de la catedral de Estrasburgo. Pues bien, estas obras plásticas, al lado de las formas técnicas antiguas, muestran una esencia cristiana profunda, sólo que ciertamente en aquel doble sentido, a saber: hombres señoriales orgullosos, pero cuyas almas han pasado y han sido formadas por un principio por completo opuesto al del señorío o mando, lo cual las ha moldeado decisivamente. Esto se muestra en dichas plásticas, en su complicación intransparente, línea de fraccionamientos y cisuras, llena de refinamientos y sutilizaciones del carácter señorial sencillo, cuya expresión muchas veces parece contener algo así como de tormento. Y estas figuras constituyen ciertamente los documentos más impresionantes de aquel destino europeo, convertido entonces por vez primera en realidad, de aquel destino espiritual del mundo occidental, de aquel destino inserto en la contraposición entre Dios y Mundo, que no tiene solución.

Puede aclararnos e iluminar la comprensión de este tipo de hombre, aquello que nosotros llamamos hoy "caballeresco", es decir, un modo aristocrático de hallarse dispuesto heroicamente al sacrificio de sí mismo, acompañado a la vez de una apostura y contención orgullosa, llamadas *diü mâze,* con aquel sentido humano y con aquella disposición para prestar ayuda, que derivan de las promesas hechas en el acto de recibir la investidura de la espada.

En la misma época, en las universidades, hace furor la controversia sobre los universales. Se trata de una discordia entre profesores en el desenvolvimiento de la cuestión fundamental que les ocupa, a saber: ¿qué es lo real, la cosa o el concepto? Ahora bien, como quiera que el concepto en su suprema forma es igual a Dios, y la cosa es el mundo, esta polémica se convierte en un reflejo de la tensión o contraposición espiritual de aquella época; se convierte en expresión, al propio tiempo, del carácter suprarreflejo con el que el mundo occidental tenía que comenzar su pensamiento encaminado a captar la esencia del mundo. Este problema en el mundo occidental no se plantea como en el mundo griego con aquella concepción ingenua semimítica, que era característica de éste; sino que en Occidente se planteaba con la cuestión formulada por San Agustín: ¿cómo hay que concebir esa esencia? De eso se originó, para muchos siglos, una ilimitada complicación del pensamiento occidental.

De tal suerte, esta época constituye un complicado tejido de entrelazamiento, tan intransparente como los bordes de sus ornamentos. Pero hay que notar que esta época con sus tensiones y contraposiciones, recibió al hombre en una situación de altura para todo, incluso para menesteres cotidianos, como apenas ha vuelto a alcanzar al hombre otra vez en el mundo occidental. Y desde esta altura se abrieron para el hombre occidental abismos cuya superación le planteó tareas para un futuro al parecer ilimitado. Tan sólo durante el tiempo en que estas tensiones o contraposiciones actuaban con pleno vigor, podía perdurar aquella altura y podía prolongarse la conciencia cabal de aquellas profundidades que siempre conducen a nuevas elevaciones.

El rendimiento cultural propiamente dicho se produce en el período que va desde 1150 hasta 1250, poco más o menos. En esa época, el cetro del mundo va y viene de un Imperio germano fuerte a un Papado que ha alcanzado una altura universal. En esa época, las tensiones o contraposiciones teológico-filosóficas de la escolástica se agudizan por causa de la aparición del saber árabe. En esta época, se tiene que proceder a la persecución de las herejías paganas venidas desde el Oriente, en las guerras de los albigenses. En esta época, por otra parte, se extiende y difunde toda la abundancia del contenido cultural, que, procedente de Oriente, se vierte sobre la propia productividad del mundo occidental, enriquecida por la propia experiencia. En esta época es cuando el hombre de Occidente se vuelve en verdad universal. Pues bien, ésta es la época que produce un rendimiento cultural propiamente dicho. Es la época con la cual enlaza el grandioso ensayo escolástico de apoderarse y dominar con el pensamiento esta universalidad, llevado a cabo por Alberto Magno, y por Santo Tomás de Aquino.

Ahora bien, desde el punto de vista sociológico, ambos —Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino— se hallaban ya en el momento de declinación de este período. El Imperio se ha derrumbado. Pero no sólo es eso; además, el Papado, que en la lucha con el Imperio se ha ido arruinando en el mundo cada vez más, queda como consecuencia de esto en un estado de agotamiento.[1] El Papa, que parece todavía en el escalón supremo del poder, Bonifacio VIII —quien todavía en el año 1300 mandó organizar en Roma una gigantesca fiesta secular en manifestación de su poderío y supremacía universal—, tres años más tarde puede ser hecho prisionero, sin más, por un rey francés en Anagni. Y hasta el mismo Papado como institución, setenta años más tarde, puede ser llevado al cautiverio de Avignon. Se trata, pues, del final, se trata de las últimas notas.

Ahora bien, adviértase cuán imponente era la dinámica de las fuerzas espirituales de este período de nacimiento del hombre occidental. La magnitud de esto nadie la ha experimentado de manera más conmovedora que Dante, quien en el fondo se halla ya detrás de la conclusión de este período. Dante trabaja ya con los medios de expresión y de exposición de otro tiempo y está inmerso ya dentro de otra sensibilidad: pero dio una forma eterna a los elementos de aquella época inmediatamente pasada, al sentido religioso de la cosmología, a la dimensión universal en lo político y en lo ético, y sobre todo en general a las polaridades espirituales de dicho período, que acababa de declinar. Dante fue el cantor de esa época y, además, al propio tiempo fue el nuncio de algo nuevo.

---

[1] Es un punto de vista decisivo de Karl Hampe, respecto de la alta Edad Media.

C. EL RENACIMIENTO ITALIANO

¿Qué era esto nuevo a que me he referido diciendo que Dante fue un nuncio de ello? Claro es que, aquí, no voy a poder hablar del Renacimiento italiano en su totalidad. Pero sí me voy a plantear las siguientes cuestiones: ¿en qué consiste la especial aportación del Renacimiento italiano, la cual hace época en el movimiento europeo? y ¿cuáles fueron sus raíces sociológicas?

I. Las bases de la vida

La célula vital del Renacimiento italiano es el estado-ciudad que se desarrolla en la Italia septentrional y central, desde las Cruzadas, y que por virtud de éstas llega a su pleno desenvolvimiento. Este estado-ciudad italiano nació de la anarquía que para Italia significó la época de las luchas entre el Papado y el Imperio. Este estado-ciudad italiano constituye un complejo o producto sin tradición y sin modelo; constituye, además, una formación ilegítima. Pero, al propio tiempo, es algo notablemente racional. En este sentido, dicho estado-ciudad constituye en efecto una "obra de arte", como certeramente lo ha llamado Jacobo Burckhardt.

Este estado-ciudad constituye la armazón originaria del capitalismo occidental. Ahora bien, hemos de ver primeramente sus cualidades realistas, antes de que nos preguntemos por la esencia cultural del Renacimiento italiano.

El estado-ciudad italiano surge dentro de la organización tripartita de Italia, que tuvo lugar después del derrumbamiento del Reino de los longobardos y carolingios; con lo cual Italia quedó estructurada de la siguiente manera. El Sur asignado a los bizantinos, a los árabes y finalmente a los normandos; el Centro quedó convertido en un estado eclesiástico, agitado por las luchas y desafíos entre los linajes patricios romanos; y en el Norte, llegando hacia abajo hasta Toscana y Umbría, aparecieron desde los siglos X y XI comunas autónomas en lo político, que se hallaban en lucha con las pretensiones feudales de los germanos. Una parte de los linajes, que estaban arraigados de manera preponderante en las ciudades, se desata de la red feudal que todo lo cubría, valiéndose para ello de una conspiración; y crea la administración autónoma, que contiene todos los elementos estatales. Otra parte de los linajes considera más ventajoso para ellos el seguir en la dependencia feudal, que desemboca en el emperador germano.

Así, pues, a partir de su comienzo, el estado-ciudad italiano es un estado de partidos, cruzado por la oposición local entre los güelfos autonomistas y los gibelinos imperiales. Y ambos poseen la tendencia de configurarse como estados dentro del Estado, con estatutos propios, con matrículas guerreras propias y con un reclutamiento propio.[8] La comuna, en las luchas de partido, para fortalecerse y consolidarse, acude a establecer funcionarios pagados, a los que denomina cónsules, como resonancia de la Antigüedad. Para que la comuna pueda afirmarse hacia el exterior, sus linajes aristocrático-caballerescos— los cuales no desdeñan el comercio y los negocios pecuniarios— tienen que guardar consideraciones a las capas sociales que viven debajo de ellos, al *popolo*. Y, así, ocurre que el pueblo situado en esta constelación, consigue en el siglo XIII llegar al poder.

---

[8] Sobre esto y sobre lo que sigue, véase Max Weber, "Die Stadt", en su libro *Wirtschaft un Gesellschaft, Grundriss der Sozialökonomik*, t. III, 1925.

Con el ascenso del *popolo,* coincide la afirmación del precapitalismo —o del capitalismo temprano— en estos estados-ciudades. Esto ocurre primero bajo la forma de los que se dedican al comercio, a la banca y a la industria de exportación, todo lo cual viene favorecido y fomentado vigorosamente por las Cruzadas; varios de esos estados-ciudades adquieren dominios coloniales en los territorios costeños orientales del Mediterráneo y del Mar Negro, que habían sido antes islámicos o bizantinos. De esos estados-ciudades, los más grandes se enriquecen mediante el comercio que entonces se ha abierto con Oriente; comercio que entonces une o vincula al Asia con la Europa septentrional a través de Italia, la cual actúa como instancia intermedia. Muchos de esos estados-ciudades, y sobre todo Florencia, se desenvuelven en forma de centros industriales, que trabajan para ambas zonas, es decir, para Oriente y para Occidente, al mismo tiempo. Primero son las planicies de la Champaña; más tarde, sobre todo, las ciudades de Flandes, las que constituyen las florecientes plazas de cambio internacional de esta nueva vida económica de las ciudades italianas. Y, así, de esta suerte, se van formando los instrumentos de cambio, los demás instrumentos capitalistas de crédito, las organizaciones de crédito en relación con este tráfico y con el comercio marítimo y en general con el comercio con países lejanos, que en esta época cobra gran empuje. En esta época y en estas ciudades florecen ricos banqueros, los cuales son a la vez comerciantes marítimos y navieros. Se aprende a hacer visible la magnitud independiente del capital monetario mediante la contabilidad por partida doble; y, de esta suerte, se aprende también a concebirlo como un objeto calculable en sus modificaciones.[9] Se aprende a vivir para este capital; a ganar influencia mediante él, ora cerca de los príncipes, ora cerca de los papas, ora sobre el pueblo mismo. Y, además, se aprende también que pueden crearse para la protección de este capital los primeros ejércitos con jefes mercenarios: *condottieri.*

Las bases económicas de la vida que se desarrollaron desde el comienzo de las Cruzadas y el reflejo de las mismas sobre la organización política de las ciudades constituye el cuadro de la estructura social, dentro de la cual se va a desenvolver el Renacimiento.

¿Cuál es propiamente la forma y manera como se verifica el reflejo político de esos fenómenos? Recuérdese que en Italia el *popolo* en el siglo XIII llega en todas partes al poder. Pues bien, ese *popolo* está compuesto por la masa de los que, gracias al desenvolvimiento económico, han conseguido una preponderancia, los cuales resultan también indispensables desde el punto de vista militar, con ocasión de las mutuas rivalidades entre los varios estados-ciudades. Estos elementos podemos clasificarlos de la siguiente manera: una capa superior constituida sobre todo por las familias dedicadas al comercio y al transporte; una clase media, y una clase inferior, que comprende a los artesanos manuales y a los trabajadores del transporte, los cuales constituyen unas especies de gremios. Pero, además, el *popolo* comprende también las personas de ilustración académica, como jueces y notarios. Hablando en términos generales, podríamos decir que en el siglo XIII, el mando o la dominación radica en las clases superiores del *popolo*. En la segunda mitad del siglo XIII y en el XIV, se anuncia ya el influjo de las clases medias e inferiores del *popolo*. Vamos a caracterizar ahora la forma de resolver los conflictos entre las diversas clases; mas, para ello, dejaremos a un lado el proceso especial de formación de Venecia, que se constituye, por así decirlo, en una aristocracia de comerciantes, debido a la excepcional posición mercantil que ocupaba. Pues bien, había dos vías para resolver los conflictos de las diversas clases en cuanto a la lucha por el poder. Estas dos vías estaban en parte determinadas por especiales rasgos psicológicos relativos a la manera de ser del mundo antiguo, que no había muerto por completo; pero ambas representaban desde el punto de vista técnico resultados del desenvolvimiento del protocapitalismo.

---

* [9] Cf. Sombart, *Der moderne Kapitalismus,* 1ª ed., t. I, pp. 391 *ss.*

La institución constitucional independiente, que el pueblo crea para sí mismo en su lucha con los linajes nobles, es decir, el *Podestá*, el *Capitano del Popolo*, puede llegar a convertirse en un "tirano", apoyado por la efectiva aclamación del pueblo. Y entonces surge la constitución de la *Signorie*, en la cual el *Signore* tiene, desde el principio, la perspectiva de poder dar a su cargo carácter hereditario, valiéndose de las tropas mercenarias de que dispone. Ésta es la vía que recorren todas las ciudades de la llanura del Po: Milán, Verona, Mantua, Plasencia, Parma, Lodi, Módena, Ferrara y todavía algunas otras, situadas más al Sur. En cambio, Florencia, que se convierte en la principal capital de Toscana, y en una vigorosa ciudad industrial, representa el prototipo de la otra vía. Veamos en qué consiste esa otra vía para la resolución de los conflictos de poder entre las varias clases. Florencia, salvo algunas interrupciones, permanece constituyendo una República bajo la figura de un gobierno autónomo burgués, mejor dicho, de una especie de *self-government* burgués, formado y mantenido por los gremios. Por el predominio de este gobierno luchan —sobre todo en el siglo XIV— los gremios de clase superior con los de clase inferior; y en esta lucha acaban por triunfar los primeros, es decir, los superiores. La antigua nobleza, durante mucho tiempo, ocupa una situación especial, que podríamos llamar de privilegio negativo, esto es, se halla excluida de los cargos públicos. Ahora bien, así como las *Signorie* de las otras ciudades descansan sobre la base de la prosperidad de la economía, del dinero y del capital de las gentes no nobles y también de los viejos linajes de la nobleza, así en Florencia ocurre el fenómeno siguiente: el gobierno *popolare* florentino constituye una especie de espectáculo de primer término o plano, en tanto en cuanto en el fondo se producen tres hechos, a saber: la posibilidad que tienen los aristócratas, que en virtud de su riqueza siguen siendo poderosos, de hacerse inscribir en algún gremio; el hecho, que duró largo tiempo, de una ocupación exclusiva de los cargos públicos por un grupo güelfo, apoyado por una camarilla aristocrática, ocupación exclusiva que fue el resultado a que condujo la vieja lucha de los partidos; y, finalmente, la influencia de los ricos que surgen como consecuencia del desenvolvimiento capitalista, lo cual al fin conduce en Florencia a la dominación de los magnates del capital en la época de los Médicis.

Lo que acabo de describir es lo que ocurre en las ciudades. ¿Pero qué es lo que sucedía en el campo? Pues bien, sucedía que sobre el campo se irradiaban las fuerzas de los siguientes complejos: la Italia de las *Signorie*, que cada vez se iba concentrando más en cinco grandes jerarquías, en cinco grades estados-ciudades; y, por otra parte, la República de Florencia, imbuida de igual fuerza expansiva, pero que conservaba una administración propia más libre y también una mayor libertad de opinión; y junto con

Florencia, las ciudades de la Toscana y de la Umbría que la seguían. Todos estos complejos, pues, irradiaban sobre el campo. Y, así, ocurría que estos estados-ciudades iban ejerciendo sobre el campo el influjo de su propio proceso democrático y del desenvolvimiento de su economía monetaria; y, de esta suerte, iban disolviendo las relaciones de servidumbre en el campo, bien de manera violenta, o bien de modo callado pero continuo. Y de tal guisa aconteció que en el siglo XIV ya no había en la Italia de los estados-ciudades ninguna contraposición entre la ciudad y el campo, en el sentido de una contraposición entre libertad y servidumbre. ¡Se había entrado ya, pues, en una etapa que podemos calificar de moderna! Y estos estados-ciudades, sea cual fuere la forma en que tuviesen organizada su constitución, todos tenían unas finanzas y una contabilidad desarrolladas técnicamente, un ejército mercenario permanente y una burocracia educada en las universidades. Es decir, constituían complejos formados y estructurados según un criterio racional; y, por tanto, podemos decir, que, desde el punto de vista social, eran revolucionarios en un sentido moderno.

II. El prerrenacimiento y el protorrenacimiento

Es preciso explicar cómo es que surgió y se desarrolló el Renacimiento italiano en el seno de esos complejos, cuya esencia y modo de ser es profundamente diferente del mundo antiguo, a pesar de los varios paralelos que tengan con éste en otros aspectos Hemos de estudiar, desde este punto de vista, el Renacimiento italiano, que regaló al mundo una resurrección humanista de la Antigüedad y que creó un arte emparentado con el arte antiguo y una concepción y un culto de las grandes personalidades, al impulso del entusiasmo por el mundo clásico; y que, además, engendró uno de los orígenes de la moderna ciencia empírica, continuando con ello la evolución progresiva de la Antigüedad en el plano civilizador. Pues bien, hay tres consideraciones que pueden explicar cómo el Renacimiento italiano surgió en el seno de los complejos sociales descritos y aclarar su productividad en las direcciones señaladas.

En primer lugar, hay que tener en cuenta lo siguiente: el tipo de hombre italiano que despierta en aquellas ciudades de sentido racionalista y empapadas por una fuerza vital capitalista, adquiriendo con ello por vez primera su carácter de italiano, es algo por entero diverso del tipo de los demás hombres occidentales. En cuanto a su formación espiritual, este tipo de hombre italiano constituye una especie de hombre antiguo resucitado. Este tipo italiano tiene las siguientes dimensiones características: la claridad e iluminación de conciencia propias del mundo antiguo; su vieja urbanidad milenaria su carencia de prejuicios y su libertad interior; asimismo, posee un sentido de visible ajustamiento a las formas y de sereno equilibrio; su intelectualidad, desarrollada y continuada en un largo proceso, que no actúa como disolvente, sino siempre como algo creador y constructivo. Podemos decir de este tipo de italiano que es el hijo más joven y al propio tiempo el más maduro de aquel nuevo mundo occidental, que por doquier se hallaba a la sombra del mundo antiguo. Este tipo humano se nos aparece como llevado y animado por los recuerdos, porque en definitiva despierta bajo el mismo sol que alumbró la Antigüedad y con una igual facilidad de vida; en suma, dentro de los mismos muros ciudadanos en que, en otro tiempo, se había desarrollado la existencia de gran mundo antiguo. Por consiguiente, este tipo italiano se da sobre un fondo físico y psíquico muy diverso del que tenían las gentes que vivían más al Norte.

En segundo lugar, hemos de considerar también lo siguiente. Este tipo italiano, se halla, cuando despierta, en una situación completamente diversa de la del hombre del Norte. Se halla en medio de fuerzas antiguas todavía vivas, muchas de las cuales proceden también del exterior. Proceden de las regiones meridionales que permanecieron siempre imbuidas de la cultura antigua: bien de las bizantinas, bien de las arábigas, bien de las normandas. Vienen del Exarcado de Rávena, que estuvo tanto tiempo ligado a Bizancio; vienen de Venecia, la cual, en el terreno cultural, sigue siendo, al menos en una mitad, una pequeña Bizancio. Y, además, provienen también directamente de Bizancio, a medida que ésta tiene que volverse cada vez más hacia Occidente. Y ocurre que lo que estos conductos, cargados de fuerzas y energías, deparan y derraman en elementos del mundo antiguo, constituye un caudal que va siendo más rico de siglo en siglo. Podríamos decir que las Cruzadas constituyen el punto de partida de la conquista espiritual del Occidente italiano, llevada a cabo por el próximo Oriente, algo así como una venganza por la escisión acontecida en otro tiempo.

Las Cruzadas despiertan las viejas ruinas de Roma, dándoles de nuevo su viejo idioma, su viejo tono.

En tercer lugar, precisa también atender a otro factor. La Antigüedad había sido también racionalista, carente de tradición en la formación política y muy fuertemente calculadora. Pues bien, todo eso aparece como existente otra vez en la nueva realidad de esta época. Y ocurre, además, que el capitalismo moderno, que representaba algo por entero nuevo y peculiarmente característico, sin embargo, no es sentido como factor nuevo y propio. El viejo feudalismo había dejado ya de ser un elemento vivo. Pero se iba viendo ciertamente cómo las viejas ciudades se llenaban de gentes distinguidas y burguesas, las cuales, al igual que las de las ciudades-estados del mundo antiguo, tenían un horizonte que rebasaba los muros urbanos y poseían un poder que se proyectaba más allá de éstos. Ahora bien, era notorio que al igual que lo que había ocurrido en el mundo antiguo, este poder revertía en beneficio de la ciudad misma. Lo mismo si los factores determinantes eran *Signori*, o *condottieri*, que si eran grandes magnates del dinero y de la industria, esta gente parecía notoriamente continuadora viva del mundo antiguo, a pesar de que muchos tuviesen ocupaciones por entero diversas de la vida antigua. Las funciones de la vida de la ciudad, miradas desde un punto de vista plástico, parecían consistir en las propias de sus elementos distinguidos y principales.

Así, pues, al propio tiempo que en lo espiritual renacía el mundo antiguo, resultaba también que los representantes vivos de éste parecían actuales.

Veamos cuál fue la consecuencia de esto. En el ámbito vital, que era percibido o sentido como igual al antiguo, con actores que eran vistos como iguales a los personajes de la Antigüedad, y bajo el aliento de las aportaciones intelectuales, se tenía que desarrollar una atmósfera espiritual igual o parecida a la que había existido en los tiempos romanos. Es decir, esto significa que no podía haber, en este ambiente italiano descrito, la atmósfera de tensión y de polaridad que se había desarrollado en el Norte. Lo que despertaba y renacía junto con el espíritu del mundo antiguo no era cristianismo medieval, sino esencialmente el cristianismo antiguo, el cual había constituido una parte de la vida antigua, hacia la cual se encaminaban los afanes. Este cristianismo antiguo, en verdad no era fundamentalmente tolerante. Sin embargo, cuanto más despierto y más presente se iba haciendo el paganismo antiguo, tanto más claro aparecía el cristianismo antiguo en el hermanaje originario con éste, e incluso dominado por este mismo.

Y, así, ocurre que la parte pagana de este hermanaje sobrepasa en crecimiento a la otra parte genuinamente cristiana, en más de dos siglos, y va cubriéndola cada vez más y más. Y, al fin, ese ingrediente pagano lleva incluso a distanciar el cristianismo de su propia esencia.

Hemos de ir siguiendo brevemente este proceso y su movimiento creador de todas las múltiples producciones universales antes mencionadas, en los sucesivos períodos en que se manifiesta y en sus respectivas constelaciones.

La época anterior a 1300 se halla todavía bajo signos diversos de los del estado-ciudad. Constituye todavía la época en que se proyecta sobre Italia la resonancia de las luchas medievales, hasta el derrumbamiento del Papado. San Francisco de Asís surge ciertamente de la ciudad italiana; su cristianismo es de carácter proletario urbano; la pobreza, y en verdad la pobreza individual, constituye casi el centro del mismo; y la predicación para el pueblo, en los grandes templos que surgen para éste, representa la primera preocupación o la primera consecuencia de tal orientación. Pero este Evangelio todavía no actúa en el sentido en que lo hará el de Savonarola, produciendo efectos transformadores de la ciudad-estado. Este Evangelio representa la marcha de la burguesía italiana (que se está formando) hacia Dios y hacia la naturaleza, como fuentes de una vida inmaculada. Y, de tal suerte, este Evangelio deviene cósmico y, por ello, susceptible de ser insertado en la hierocracia, que todavía domina en lo espiritual. En cierto modo, podemos decir que es desde el grado más inferior de esta hierocracia, desde donde se habla a los desheredados, sin tocar ni atentar a la existencia de los no desheredados, reconocida por la Iglesia. Este Evangelio franciscano es admirable, puro y grande; pero como quiera que es sentido tan sólo, y de un modo inmediato, partiendo de una situación humana, resulta que todavía no tiene idea de las contraposiciones últimas entre la nueva forma secular de la vida y la hierática.

Estas contraposiciones constituyen ya uno de los temas fundamentales de Dante. La execración que se pronuncia en la *Divina Comedia* contra Florencia, contra esa liviana ciudad de la nueva vida mundanal, representa la execración que la Edad Media profiere contra sus herederos italianos racionalistas, desarrollados en el ambiente de la ciudad-estado. El tratado *De Monarchia* de Dante representa el ensayo o intento casi sobrehumano de fundamentar moralmente la ley universal eterna, contraria a este estado-ciudad. Dentro de esa situación de las cosas, lo nuevo es visto tan sólo desde fuera, por así decirlo, y no en su propio y característico valor, a pesar de que constituye el origen de la vivencia o experiencia dantesca y de que es lo único que le proporciona los medios para su expresión. Todo ello se halla todavía en la situación de un período previo o preliminar, que ya contiene, en su interior, la escisión.

Y el período que va desde 1300 a 1400 también sigue permaneciendo un poco entre dos luces, en cuanto a la nueva comprensión o concepción de la propia vida por medio de los conceptos del mundo antiguo. En efecto, todavía es crepuscular este período, que constituye la época en verdad democrática del peso político y social que pasajeramente ejerce el *popolo minuto;* la época de la fundación de la mayor parte de las *Signorie* tiránicas sobre base democrática; la época de las luchas constitucionales, casi ininterrumpidas en Florencia. Pero después del derrumbamiento del Papado, se producen súbitamente los nuevos enlaces con el mundo antiguo; así, en Roma, el de Cola di Rienzi. Surgen entonces los primeros y grandes pintores y escultores, cuya técnica está influida por el mundo antiguo. Pero se trata de artistas que, como Pisano y Giotto, todavía tienen una sensibilidad absolutamente medieval, bien de tipo románico o bien de tipo gótico. El gótico es todavía el estilo arquitectónico que rige en la Italia de ese período, que en sus profundidades no acierta todavía a tener una noción clara en cuanto a la interpretación de los elementos nuevos que ya trae en su seno. Ahora bien, no era posible que esta época tuviera ya una clara idea de los nuevos elementos que aportaba y que los interpretase en todo su alcance, porque la forma de vida del Renacimiento no había llegado todavía a su grado de maduración o perfección.

Sin embargo, este período que sigue al derrumbamiento del Papado, se halla en medio de la quiebra de la hierática eclesiástica; y las zonas superiores de la sociedad de esa época se hallan ya imbuidas por el sentimiento de la necesidad de concebir la vida de otra manera. Las personalidades sobresalientes en el campo espiritual ya no se podían mover en los caminos de la tradición consagrada. Hasta entonces, las personalidades sobresalientes jamás se habían encontrado en una situación de aislamiento espiritual, a pesar de que estuviesen encajadas socialmente como siempre. Y esas personalidades eminentes, en tanto que italianas, jamás habían poseído una tal impresión de fortaleza en el sentimiento de que unos nuevos vientos de las alturas, que oreaban desde zonas enteramente nuevas, henchían sus velas. Esta corriente se produjo en la misma dirección para todos, lo mismo en Avignon que en Milán, que en Roma o que en la corte de Nápoles. Esta corriente procedía para todos de la misma dirección, a saber, de aquella dirección desde la cual creían estar escuchando las voces que les pronunciaban sus antepasados de la Antigüedad. Así, pues, el humanismo que va surgiendo de ese modo cobra ya figura como forma de vida de los intelectuales, en aquella época transitoria que todavía no estaba madura para que la sociedad tuviese una vivienda colectiva del mundo antiguo. Así, este humanismo se sumerge en las almas de algunos individuos formados e ilustrados por él como creyendo que se trata de unos conocimientos sobre el mundo antiguo emparentado con el propio modo de ser. De suerte que este humanismo, desde su nacimiento, se presenta como un "asunto de ilustración o de cultura", representado por un pequeño círculo que va ensanchándose poco a poco.

Ahora bien, como quiera que este humanismo nace de acontecimientos espirituales verificados en el seno de *individuos,* de esto se desprende el efecto siguiente: este humanismo crea por vez primera en la historia de Occidente el tipo de personalidad individual solitaria, con una propia conciencia vuelta sobre sí misma. Así, pues, este humanismo crea el tipo de hombre que, si bien se halla ligado espiritualmente en muchas direcciones, sin embargo, en cuanto a sus juicios se halla situado sólo ante sí mismo; el tipo de hombre que mete dentro de sí al mundo, para comunicarlo después de nuevo como una vivencia *suya,* como una propia experiencia interior; en suma, el tipo egocéntrico. Y, no obstante, este hombre obra como un capacitado mediador del mundo antiguo, y aun como algo más que esto, porque, teniendo la conciencia de una larga cadena en la aprehensión de este saber, le añade siempre un nuevo eslabón. Y, así, surge primero Petrarca, que constituye el prototipo, superior en mucho a todos los posteriores. El Petrarca es, como todos los demás posteriores, fundamentalmente un solitario, cuyos ligámenes con la vida práctica son muy débiles. El Petrarca, lo mismo que casi todos sus sucesores, desarrolla en esta situación de desvinculación y de aislamiento, un fácil y culto afán de sí mismo, una especie de egoísmo culto, una presunción y arrogancia y una tendencia al carácter pendenciero; y, así, resulta que, constituyendo un tipo de alta espiritualidad, su carácter ofrece a menudo aspectos vulnerables. Ahora bien, a pesar de esto, tales humanistas disfrutaron de una gran autoridad. Estos humanistas constituían una nueva clase ilustrada —que se iba formando entonces—, y representaban una especie de sacerdotes (no consagrados) del espíritu de la cultura antigua, que, a la sazón, era aprehendida por ellos sin vinculaciones escolástico-teológicas. Ya, por eso, tenían una importancia que hacía la concurrencia a la de los auténticos sacerdotes. Así, pues, en suma, estos humanistas ejercieron una autoridad con considerable influjo, que se mantuvo durante siglos, hasta que sobrevino después, poco a poco, su descomposición. Y estos humanistas fueron también exponentes del origen del mundo occidental, el cual, antes de darse una forma partiendo de su propio ser, se orientó hacia el mundo antiguo ya configurado.

Ahora bien, todo este período preliminar constituye la época del despertar de individuos esclarecidos y todavía no del pueblo.

Es tan sólo a partir del año 1400 aproximadamente, cuando se da en Italia la posibilidad de una vivencia colectiva del mundo antiguo y la posibilidad de un despertar que prosigue y desarrolla más tarde las formas de aquél, con elementos propios, de tal suerte que se siente con razón no mero imitador, sino continuador. Estas posibilidades surgen allí donde el estado-ciudad, en las vueltas de su vida, desarrolla cualidades que recuerdan la Atenas de la vieja Grecia, a pesar de la positiva distancia y diferencia.

Florencia, a fines el siglo XIV, había dejado ya atrás la época del terror extremo del régimen de la camarilla de güelfos bajo la casa de banca de los Albizzi. Florencia había pasado y resistido una verdadera rebelión democrática de los gremios proletarios Ciompi, ocurrida de 1378 a 1382. Y había salido de ello, sin caer permanentemente en manos de una tiranía o de las *Signorie.* El efecto reactivo, que dio de nuevo una fuerte influencia a las clases sociales que, mediante su espíritu emprendedor y su comercio, mantenían y ensanchaban el bienestar de la ciudad, condujo a una constitución republicana. En esta constitución republicana, las libertades del pueblo siguieron subsistentes, pero el verdadero gobierno fue a parar a manos de los poderosos; después de los Albizzi, paró en manos de los Médicis, quienes hicieron desaparecer el viejo terror de los partidos, liberaron la multiplicidad y variedad de las fuerzas ricas en iniciativas, y gobernaron la ciudad con tino, consecuencia y amplia visión. En Florencia había, pues, un estado-ciudad con libertad espiritual y, en cuanto a la forma, también con libertad política; y este estado-ciudad contaba con un pueblo que estaba orgulloso de su libertad, que era activo y dinámico y se hallaba enfocado hacia su nuevo tipo de vida en una situación de riqueza creciente, con un pueblo que, después de las destructoras luchas de partido y de clase, podía dedicarse a todas las tareas espirituales y culturales, para las que era ya suficientemente rico y que constituían una labor más digna de él; y que podía encontrarse a sí mismo, de nuevo, en el espíritu del mundo antiguo, como algo que estaba vivo y fructífero en la conciencia popular. Y, así, ocurrió que las fuerzas espirituales del país afluyeron hacia Florencia, como en otro tiempo habían desembocado en Atenas. Y en Florencia, pudo, de esta suerte, surgir una emulación, parecida a la que hubo en el mundo antiguo, en virtud de la cual se trataba de construir monumentos que testimoniasen la propia grandeza y que fueran dignos de los antiguos, si es que no los superaban; en suma, se trató de dejar mojones que diesen fe de la gloria y esplendor de esta nueva *polis.*

Y, así, podemos decir que no es en manera alguna fruto de una casualidad el hecho de que en esta época, poco después de 1400 se encuentren y reúnan en Florencia, Brunelleschi, Ghiberti, Masaccio, Donatello, Lucca della Robbia, en suma, todos los arquitectos, escultores y pintores que constituyen los fundadores del primer período del Renacimiento. Este encuentro o reunión de todos esos artistas en Florencia es el resultado de la situación sociológica indicada, la cual determina que los florentinos busquen celosa e incansablemente el mejor arquitecto para su catedral, el mejor fundidor de bronce para las puertas de su bautisterio, y, en suma, los mejores y más grandes artistas para eternizar esa época.

Lo que se produce como resultado de este florecimiento no es, en absoluto ni en modo alguno, una repetición de la Antigüedad. La catedral de Florencia, cuya construcción se llevó a cabo con arreglo a los principios de Vitrubio, no es un Panteón. Antes bien, la catedral de Florencia constituye la madre de todos los domos eclesiásticos futuros del Renacimiento y aun del período barroco, en el mundo occidental. Los frescos de Masaccio no son los herederos de las pinturas murales pompeyanas; en los frescos de Masaccio si no se lleva a cabo por entero, por lo menos se prepara la perspectiva óptica, que organiza el cuadro constructivamente, según leyes matemáticas, desde un punto de vista determinado. Estos frescos de Masaccio constituyen más bien, en cuanto a la proporcionalidad de su construcción, uno de los orígenes espirituales y técnicos de la pintura moderna —de cuyo modo de ver o mirar no nos hemos emancipado todavía en la actualidad a pesar del expresionismo—; y constituyen también documentos o testimonios de un arte que, al dar forma y figura al espacio, está siempre referido al punto de mira del espectador; tipo de arte que es, por entero, diverso del arte antiguo.

Y adviértase que esta nueva creación artística constituye sólo uno de los efectos de alcance universal, que surge de esta nueva vivencia creadora, y que rebasa los moldes del mundo antiguo. Los "maestros experimentadores", que, en todo cuanto podían, trabajan con sentido de la proporción, de la profundidad, de la altura y con un consciente dominio matemático del espacio, tenían que encontrarse y coincidir con la anterior corriente humanista, orientada hacia la captación de la Antigüedad. Pero esos "maestros experimentadores" eran unos conquistadores realistas de la realidad —valga la redundancia— en un sentido y con un carácter muy diverso de lo que pudieron ser los antiguos. Eran auténticos artífices manuales, pero estaban además provistos de conocimientos ópticos y mecánico-matemáticos, tomados del mundo antiguo. Muchos, como Brunelleschi, estaban además dedicados a la faena de artillar y construir fortificaciones para su ciudad; y, al propio tiempo, se encontraron al comienzo, con León Battista Alberti, que era casi el único humanista que estaba plenamente dedicado a la vida práctica y que conocía todos los necesarios fundamentos teóricos mejor que ellos mismos. La consecuencia de todo esto fue que se produjese un maridaje entre la sabiduría antigua y los oficios manuales de Occidente. Maridaje que dio lugar a que de él, paralelamente con el espléndido arte del Renacimiento, surgiese una de las raíces de la moderna ciencia matemática y experimental, bajo la forma de geometría y de mecánica, óptica y estática, al mismo tiempo teóricas y experimentales. Lo cual, a la larga, constituyó quizá el regalo más revolucionario que el *Quattrocento* italiano hizo al mundo occidental.

III. El alto Renacimiento

Este período no constituye la última palabra del Renacimiento italiano. Se puede pasar por encima de este período, que sigue a la obra maestra, orientada hacia la Antigüedad, que produjo la primera época. Se trata de un período en que el sentimiento se ha angostado de una manera notable y en que, a consecuencia de la irrupción de un tipo de vida cotidiana muy diverso, se cultiva, por una parte, una especie de preciosismo y de amaneramiento y, por otra, un naturalismo que ya no está a la altura de una plena sensibilidad. Es el período en que nuevamente se empiezan a desenterrar los torneos y los modales cortesanos y a cultivar a Platón, dentro de este marco cortesano, con bien pocos frutos. A pesar de Botticelli y de otras grandes figuras, constituye un período de angostura en el Renacimiento. Es muy importante que se comprenda bien, desde el punto de vista sociológico, la época que comienza hacia el año 1500.

Se puede decir que, con excepción de Venecia, el tipo de estado-ciudad italiano quiebra desde el año 1494. Se transforma la atmósfera de Italia, que desde la invasión de Carlos VIII estaba metida dentro de las rivalidades de las grandes potencias situadas al norte de los Alpes. La atmósfera de Italia deviene nacional; y nacional no ya sólo en un sentido espiritual, y en un sentido emocional orientado hacia la Antigüedad, sino nacional en un sentido enteramente práctico. Pensadores agudos como Maquiavelo, después de darle algunas vueltas al asunto, no ven otra solución que la de las mismas fuerzas que al norte de los Alpes habían creado los nuevos estados peligrosos. Grandes formaciones absolutistas, encabezadas por príncipes, pueden todavía salvar la libertad y conducir la nación a la unidad. Así, pues, la fantasía se adhiere a toda gran figura de Italia; y se dirige también a toda figura que lleve consigo tan sólo la posibilidad de la grandeza de Italia. Y, así, se engendra la obra de Maquiavelo, el *Príncipe,* un libro de recetas políticas para el príncipe libertador, que constituyen una obra auténticamente italiana, puramente racionalista y carente de tradición. Y, de esta guisa, al propio tiempo, se descubre en Italia de súbito la figura de gran formato. Y, así, se está dispuesto a reconocer esto, como un fenómeno que tiene su propia ley, y su propia importancia en la vida.

De tal suerte, ocurre que el centro de gravedad de la vida de Italia se desplaza de los viejos estados-ciudades a Roma. En Roma, el humanismo se había instalado en la curia, desde mediados del siglo xv. Pues bien, allí, desde el año 1492, brillan los grandes papas paganos: Alejandro Borgia, Julio II (1503-1515) y León X, hasta el año 1521. Alejandro Borgia pudo aniquilar muy fácilmente la rebelión ascética de Savonarola, la cual tenía un carácter religioso-popular, y pudo entregar a su hijo natural César el Estado pontificio, como punto de partida para la unificación nacional de Italia. La vida de Julio II, que fue un príncipe guerrero, rebasó considerablemente la órbita de sus intereses patrimoniales y estuvo animada por la idea de la liberación italiana, concebida en grandes proporciones. E incluso León, débil y cansado, fue impulsado hacia este mismo camino, por virtud de la misma lógica de la situación. Así, pues, los papas romanos se convierten en representantes de la idea de una gran potencia italiana, que pueda alternar con las grandes potencias; se convierten en príncipes seculares, rodeados de un esplendor que los hace no sólo sucesores de San Pedro, sino también sucesores de los emperadores romanos.

Con todo esto, se crea para Italia un nuevo ámbito espiritual; un ámbito que es a la vez nacional y universal y que tiene un fuerte dinamismo espiritual. Es un ámbito lleno de incitaciones radicales y de nuevos horizontes, en el cual los elementos particularistas del estado-ciudad y los puntos de vista angostos son fundidos en un molde mayor, en el molde del mundo que todo lo abarca, puesto que Roma representa no solamente la nación sino también el Papado, y representa además el mundo antiguo reconquistado y revestido con una actitud más libre.

Se suele designar como "clasicismo" el período del Alto Renacimiento, que desenvuelve sus producciones artísticas en este ámbito espiritual, el período que va desde la

"Cena" de Leonardo de Vinci y desde Bramante, hasta las obras prebarrocas de Miguel Ángel.[10] Esta dominación es acertada en tanto en cuanto súbitamente desaparece todo lo menudo y todo lo convulsivo; en tanto en cuanto lo meramente real es sacrificado a lo esencial; y en tanto en cuanto que lo esencial es comprendido como la armónica articulación de la dignidad, la grandeza y la hermosura humanas y arquitectónicas, articulación que, si bien es algo individual, se convierte en algo representativo y, por consiguiente, en algo simbólico en un cierto sentido. Y este arte, en cuanto a tales calidades. constituye el único paralelo con la Antigüedad.

Pero adviértase que si en esa época se crea arte simbólico, sin embargo, no se trata de un arte que esté situado —como lo estaba el antiguo— en un espacio cósmico. En efecto, no se trata de un arte cuyas figuras singulares tengan previamente asignado su puesto y predeterminada su forma en el Cosmos. Y, por consiguiente, no se trata de un arte *típico.* Más bien podemos decir que todas las expresiones artísticas del Renacimiento se mueven dentro de un espacio *terreno* y dentro de las mutaciones de éste. Precisamente este espacio terreno fue lo que suscitó el Renacimiento desde un principio y lo que el Renacimiento dominó mediante la perspectiva matemática. Se trata del espacio, en el cual se halla el hombre o al cual éste pertenece; el espacio que, como contorno reflejado, a pesar de que tenga una especie de dimensión ligada al Universo, sin embargo, no pierde su perfil limitado, ni tampoco el vigor de su forma. En esto es donde radica la característica diferencial y al propio tiempo el último fundamento de la fuerza plástica, que nos recuerda al mundo antiguo; fuerza plástica que permanece visible en el espacio y referida a él, porque se ha convertido en una especie de figura rotunda en el espacio y por virtud del mismo.

Ahora bien, este espacio es una especie de envoltura terrena de las figuras, envoltura sometida a múltiples cambios. Las mismas figuras se presentan como algo referido al hombre en este espacio terreno; y, por consiguiente, estas figuras pueden mirarnos a nosotros los contempladores, cosa que no hace ninguna de las estatuas antiguas en la forma en que lo hacen éstas.

Estas estatuas crecen en tamaño, en la medida en que se ha descubierto al gran hombre como salvador y factor vital decisivo, en este horizonte ensanchado. De esta suerte, surge el mundo de Miguel Ángel; mundo que en casi todas sus figuras es de tamaño sobrenatural, aun en aquellos casos en que, por lo que se refiere a su aspecto externo, queden dentro de las dimensiones medias y corrientes. Este arte, a fuer de nacido todavía de la concepción renacentista en el estado-ciudad que densifica el espacio, es plástico en una tal medida que no ha sido alcanzada por ningún otro artista en el mundo; tiene unos músculos supervigorosos, como si los hombres representados en este arte quisieran hacer estallar la estructura del mundo en torno, que por vez primera ha sido hecha visible en estas producciones. Este arte lleva la impronta del Renacimiento, en el sentido de estar referido el mundo en torno, al contorno, de un modo completamente diverso de toda la plástica de la Antigüedad, la cual siempre tiene una dimensión cósmica. Este arte ha sido creado por una fantasía que, con sus visiones, representa la cúspide de este período. Y decimos que esta fantasía representa la cima, porque en ella se lleva a visible expresión de unidad todo el doble contenido del Renacimiento, los dos sentidos que éste tiene, a saber: de un lado, el sentido de profundidad creado por el cristianismo, y de otro lado, el sentido de la vida terrena, que deriva del mundo antiguo. Nuestra psique occidental, alimentada de esta duplicidad, quizá no se ha sentido nunca impresionada tan fuertemente como ante esas obras, en las cuales diríamos que queda como disuelta su hendidura en la expresión aparentemente armónica de una autoconciencia, que se manifiesta en una forma de belleza inquebrantada.

---

[10] Heinrich Wölfflin, *Die klassische Kunst,* Berlín, 1906.

La visión del gran hombre, que ha sido proporcionada por este período del Alto Renacimiento, corresponde a su grandeza; pero es equivocado afirmar que el Renacimiento en su primer período o en el segundo sea la época que haya engendrado el individualismo moderno. Pues el Renacimiento dejó todavía al pueblo, es decir, a los individuos corrientes, ligado por firmes vínculos, por los del cristianismo y por los de los gremios. Adviértase que la postura racionalista y la actitud no tradicional no constituyen todavía por sí mismas individualismo. Estas actitudes constituyen tan sólo el supuesto de una formación espiritual consciente, lo que, por otra parte, había sido ya conocido en los períodos de esplendor de Atenas y de la Antigüedad clásica. Y así como en las épocas culminantes de la Antigüedad, los esclavos y los metecos siguieron siendo el fundamento —no visto espiritualmente— del mundo aristocrático, así el mundo italiano, con su capitalismo, engendró en lo político y en lo social los inicios de la masa popular moderna. Ahora bien, las fuerzas aristocráticas de este mundo renacentista italiano, apoyadas y fortalecidas con el máximo vigor por su referencia al mundo antiguo, ejercían una enorme presión. Tan grande era su peso que podían arrinconar al pueblo, tanto política como espiritualmente, y aun eliminarlo de la escena, sin que en definitiva constituyesen un impedimento para ello las interrupciones revolucionarias que se produjeran. En el escenario quedaba como *tipo medio ideal* el aristócrata del espíritu al cual el *cortigiano* del siglo XVI trata de introducir de contrabando sangre nobiliaria como ingrediente indispensable; lo cual constituye un comienzo de algo que el período europeo del siglo XVII proseguirá en otra escala. El rendimiento revolucionario del Alto Renacimiento no radica en esto, sino en el *culto al genio,* en el culto al representante de las fuerzas dinámicas que ese período encierra todavía plásticamente y que ya hacen saltar el mundo que tiene en torno. El Alto Renacimiento empuja y mete dentro de la corriente histórica las más revolucionarias de sus producciones, en tanto en cuanto crea la visión del hombre superior al promedio corriente, en tanto en cuanto que engendra la comprensión del destino heroico concebido individualmente, que puede transformar el mundo o quebrarse contra éste.

Tan sólo partiendo de estas dimensiones y aspectos, se puede comprender el pronto efecto espiritual que el Renacimiento produjo en los países situados al norte de los Alpes; efecto que va mucho más allá de la mera aceptación de sus formas artísticas externas. Únicamente teniendo a la vista lo expuesto, se puede comprender la influencia que el Renacimiento ejerció sobre la conquista europea del mundo. Cristóbal Colón, aquel hombre intransparente, con una voluntad vigorosísima, que es impulsado por la fuerza dinámica de la intensa inquietud que el Renacimiento introdujo en el mundo, no constituye ciertamente, como personalidad en la que se mezclan de modo siniestro la gazmoñería y la codicia de dinero, un producto elevado de este Renacimiento. Pero, en cambio, es con seguridad un alto producto de este Renacimiento, en la calidad que Colón tiene como fenómeno de irradiación de poder personal. Y, así, no es casual que procediese de Génova, aun cuando hubiese de necesitar el concurso de España, para iniciar la conquista del mundo con el descubrimiento de América.

Ahora bien, Colón, que es el más grande de todos los *condottieri* italianos, porque revolucionó la historia, transformándola radicalmente, tiene al mismo tiempo como fondo todo el desenvolvimiento nórdico. El desenvolvimiento nórdico representa una evolución que es, desde varios puntos de vista más lenta, más pesada y más espesa, pero que, sin embargo, constituye la gran corriente en la cual finalmente desemboca el movimiento propio de Italia en todo lo que éste hubo de producir.

D. EPOCA DE LAS CIUDADES AL NORTE DE LOS ALPES

I. Los fundamentos

En la misma época en que Italia despierta dentro de sus muros ciudadanos, el resto de Europa se enreda en la lucha entre libertad y servidumbre, lucha que desde entonces ya no habrá de cesar. Me he ocupado ya anteriormente de las raíces de esta lucha. Las nuevas clases sociales en ascenso, sobre todo las clases de las ciudades que crecían dentro del severo marco del cristianismo medieval sin haber experimentado el relajamiento ejercido por la seducción del mundo antiguo, se encuentran colocadas, en relación con la lucha por su propia configuración libre, ante la misma tarea a cuyo conjuro había despertado el espíritu de los caballeros; a saber, ante la tarea de una comprensión esencialmente adecuada del cristianismo, a manera de una nueva concepción de su propia vida. Pero esas nuevas clases sociales, en las ciudades nórdicas, se hallan dentro de una dinámica enteramente distinta de aquella que se daba en Italia; se hallan teniendo que realizar además hechos revolucionarios.

Ya expuse cómo en los países al norte de los Alpes, a diferencia de lo que ocurría en Italia, la ciudad y el campo se hallaban como dos ámbitos separados y frente a frente, en cuanto a sus respectivos principios de vida. A diferencia de lo que ocurrió en Italia, sucedió en otra parte de Europa que surgieron y se desarrollaron ciudades y Estados, como formaciones políticas que rivalizaban entre sí. Pero de otro lado ocurrió, en analogía con lo que sucedía en Italia, que el centro de gravedad de la vida radicó durante largo tiempo en las *ciudades.*

Pensemos en la densa red de pequeñas villas y ciudades, con sus anchas mallas de cuatro a quince millas, inserta en las aldeas y sedes señoriales separadas o diferenciadas de ella; red que todavía hoy determina la fisonomía del avecindamiento al norte de los Alpes, y que al traspasarla al este de Alemania nos hace sentir la frontera de Europa; mientras que el Sur está caracterizado por una expresiva ligazón de ciudades y de pueblos. Este tejido de mercados, representativo del relajamiento o aligeración que el viejo dominio territorial había sufrido por obra del desarrollo de la economía monetaria, estuvo desde el comienzo extendido sobre el campo partiendo de los grandes centros urbanos, cuyo crecimiento hallóse ligado —al igual que en Italia— con el proceso de difusión del comercio, operado por las relaciones que las Cruzadas establecieron con Oriente.

Estas ciudades al norte de los Alpes, que actuaban como directoras, estaban agrupadas en torno al Rin, reunidas con mayor densidad en la zona de Flandes, que antes había constituido la puerta de entrada y de salida de los movimientos de exportación industrial, allí donde enlazaban los medios de comunicación con Inglaterra y con el Norte y el Este hasta Rusia; y hacia el Oeste, comprendían las regiones del Sena y del Ródano, y en Alemania, además de los territorios renanos, también abarcaban en diseminación más densa los países de Suabia, Franconia y Westfalia. Estas ciudades dirigentes crearon poco a poco un complejo o agregado con vigorosas conexiones geográficas y materiales, del que emanaban tenues irradiaciones hacia el Norte, bajo la forma de las ciudades hanseáticas; y, después de la colonización, también irradiaban sobre la Alemania del centro, del este y del sureste. Ahora bien, el centro de gravedad de Alemania, en cuanto a la economía y a la población, estuvo, hasta fines del siglo XV, en Flandes y en Brabante. Desde que en el siglo XIII habían quedado despobladas las ferias de la Champaña, sucedió que en esa región de Flandes y Brabante se verificaron los más grandes negocios de cambio de mercancías y de crédito que tenían lugar al norte de los Alpes; lo cual determinó que se reuniesen en esa zona los banqueros y comerciantes de todos los países. Brujas, junto a Gante e Ypres, fue primeramente la ciudad dirigente y contaba en esa época 80 000 habitantes, mientras que el tipo medio de las ciudades alemanas más grande en el Rin apenas llegaba a 30 000 y Londres tenía sólo 40 000. Tan sólo París, que había sido el centro espiritual de la época precedente, tenía una población mayor, pues el número de sus habitantes oscilaba alrededor de los 200 000. La fuerza económica del continente noralpino se encuentra en esa masa de ciudades, como en una especie de contrapolo, durante el período del Renacimiento. Esta masa de ciudades, a pesar de las grandes diversidades de estructura, constituía, sin embargo, una totalidad desde el punto de vista económico, aunque en lo geográfico no estuviese delimitada de manera tajante y se hallase en constante movimiento en cuanto a su importancia y extensión.

Las fuerzas concurrentes que procedían de los territorios, las cuales crecieron junto a las ciudades y por encima de ellas como configuraciones de forma nacional o regional emanadas de los viejos complejos feudales y que al principio estaban todavía organizadas estamentalmente, tuvieron durante largo tiempo en lo esencial tan sólo una importancia *política*. Estas fuerzas fueron lo bastante vigorosas para fundar, aparte de esta masa de ciudades centroeuropeas, una especie de territorialidad estatal, ya a comienzos de este período, que constituyó algo inatacado, y dentro de la cual quedaron insertas también las ciudades más grandes; cual ocurrió en Austria y en Bohemia. Estos complejos o agregados poseían una tendencia a desarrollarse en el sentido de abarcarlo todo dentro de sí mismos y a formar una burocracia y un ejército permanente. Tales complejos o agregados lograron desde la segunda mitad del siglo XV constituir lo que podríamos llamar contrapolo o contrarrealidad del complejo de ciudades centroeuropeas. Este complejo de ciudades centroeuropeas se hallaba animado por el afán de constituir una configuración del tipo del estado-ciudad, y trataba de llegar a una especie de confederación, a la manera de la Liga Hanseática, con vistas a defenderse frente a las fuerzas contrarias. Este afán y este propósito produjeron los siguientes resultados: en los países del interior, en el siglo XIII se constituyó una liga de ciudades renanas; y en el siglo XVI, se formaron otras ligas en el Rin y en Suabia.

Pero las contrafuerzas estatales lograron, sin embargo, en el Oeste, incorporar a ellas hasta 1420 la zona de Flandes y del norte de Francia, el viejo centro de la masa de ciudades situadas en la región más allá del norte de los Alpes. Y esto produjo como resultado la formación de una Francia fuerte, y además, sobre todo, una Borgoña vigorosa. Tan sólo el sector alemán del viejo complejo de ciudades fue el que siguió teniendo autonomía política, después del final indeciso de las luchas de las ciudades renanas y suabas; y esta autonomía política la conservó bajo las formas de ciudad imperial.

II. Libertad contra servidumbre

Percibimos cómo la primera gran ola del *movimiento europeo de libertad* discurrió dentro del marco de esta nueva estructura político-económica, que persistía en una curiosa situación inmatura, y que se hallaba cargada de tensiones y de contraposiciones, a causa de su desequilibrio. Esta primera ola del movimiento de libertad logró una importancia fundamental para la Europa central y septentrional, en méritos de la siguiente causa: porque permaneció conjurada en una situación insoluta, que se prolongó a lo largo de siglos, y por eso hizo madurar unos resultados diversos de los que se produjeron en el Sur.

Este movimiento de libertad discurrió por un ámbito espiritual y psicológico que, desde el comienzo, se hallaba lleno de agitaciones religiosas; y se desarrolló en un movimiento que fue aumentando sólo poco a poco. Pues la nueva concepción del cristianismo se abrió camino paso a paso. El edificio hierático medieval se había derrumbado ciertamente en el año 1303, a causa del apresamiento de Bonifacio VIII. Ahora bien, sin embargo, el edificio eclesiástico medieval necesitó, para dejar paso a los anhelos populares de transformación radical, que se produjese todavía durante más de cien años la carencia de un Papado plenamente ecuménico. En efecto, primero se produjeron los setenta años de Avignon; y después los efectos penosos, casi tan largos de una nueva falla, a saber, los efectos del nuevo sistema fiscal pontificio, allí inventado, y por fin el cisma que duró casi cuarenta años. Todo esto fue necesario para que, yendo más allá de tímidos programas de reforma eclesiástica, se verificase la aglutinación de la voluntad de la masa —fuertemente excitada por otras causas—, que demandaba una transformación de la Iglesia. Pero esto no aparece hasta la segunda etapa del movimiento revolucionrio de libertad.

Ahora bien, las masas irrumpieron entonces en Europa por vez primera formando una ola voluminosa, con ocasión de que la tensión o contraposición entre libertad y servidumbre cobró nueva fuerza y savia juvenil por causa del desarrollo de la libertad en las ciudades. Este proceso se desenvolvió gradualmente en etapas. Primero, la etapa de las luchas que llenan el siglo XIII —luchas de los patricios conjurados—, las cuales en muchos aspectos fueron semejantes a las italianas, y la obtención de la autonomía para los concejos de las ciudades. Ahora bien, estas luchas y este logro de la autonomía, así como muchas otras cosas anexas a estos fenómenos, tienen que ser separadas y tajantemente delimitadas frente a otros sucesos que ocurrieron a fines del siglo XIII y en el siglo XIV, y que siguieron llenando una parte del XV; sucesos que pueden ser caracterizados como un movimiento de libertad que se apoderó tanto del campo como de las ciudades. Allí donde surgieron Estados fuertes, en Francia, en Borgoña, en Inglaterra, este movimiento de libertad estaba ya entretejido con la lucha entre el Estado y los viejos estamentos. Sólo en Alemania, esta lucha siguió teniendo en el fondo el carácter de un simple avance combativo de los gremios en las posiciones de administración autónoma, conseguidas por los linajes nobiliarios. Y esto fue así, porque, hasta entrado el siglo XV, no hubo en Alemania ni un sentido estatal vigoroso, ni tampoco la relajación de la situación medieval por obra del primer movimiento capitalista; puesto que éste no tuvo allí manifestaciones importantes que pudieran servir de base a una transformación. Los artesanos y la burguesía, en Alemania, no pensaron ni en el año 1377 ni en el año 1384 en llamar en su auxilio a los campesinos con ocasión de las luchas que mantuvieron contra la nobleza y los pequeños príncipes. Otra cosa ocurrió, en cambio, en la esquina del Noroeste, zona que desde muy temprano había sido empapada por el movimiento capitalista que procedía de Flandes; y, además, lo propio ocurrió en Borgoña, en el noreste de Francia y en Inglaterra. Y también, más tarde, las cosas se desenvolvieron de otra manera en la región Sureste, situada al norte de los Alpes, que desde el siglo XV había desarrollado el capitalismo y se había puesto en movimiento, sobre todo en Bohemia, hacia donde este proceso irradió desde el Noroeste.

En la zona de Flandes, todavía en la época que va desde 1250 hasta 1319, habían tenido lugar ordinariamente luchas de gremios. Ahora bien, desde el año 1334, los campesinos se unieron a estas luchas. En esa zona flamenca —al igual que había ocurrido en Italia— el capitalismo había debilitado y relajado ya entonces la servidumbre adscrita a la tierra. Ahora bien, cada vez afluyen trabajadores en mayor número a las ciudades; es decir, afluyen artesanos transformados en trabajadores sueltos, que se ocupan en las obras de las fortificaciones. Al primer levantamiento, de 1324 a 1328, que abarcó también el campo, siguen dos levantamientos urbanos semiproletarios, el de 1338 a 1345 y el de 1348 a 1351; y, después, una nueva irrupción revolucionaria desde 1359 a 1361 en Brujas, Gante e Ypres. Con esta nueva irrupción estuvo en relación el movimiento de sublevación popular que tuvo lugar en París desde 1357 a 1358, a cuya cabeza figuró el carnicero Etienne Marcel, movimiento al cual acompañaron las feroces matanzas llevadas a cabo por los campesinos franceses contra sus señores, es decir, las *Jacqueries*. El último cuarto de ese siglo XIV trajo consigo la decisión a favor del poder estatal, el cual, a pesar de la guerra de Cien Años franco-inglesa, iba deviniendo más fuerte, y aun diríamos que fue adquiriendo esa mayor fuerza precisamente por causa de dicha guerra. El levantamiento flamenco general de 1378 a 1382, las últimas sacudidas en Francia, la breve y enmarañada sublevación campesina de Wat Tyler en Inglaterra en 1381 (que fue alimentada desde Flandes), representan ya el final de estos fenómenos. Y, así, puede decirse que el primer movimiento de libertad de las masas urbanas y campesinas en la Europa situada al norte de los Alpes, movimiento que dio lugar, como hemos visto, a luchas sangrientas, parece quedar reducido a un episodio, puesto que este movimiento fue dominado por el poder estatal, el cual entonces se estaba organizando, aunque careciese todavía por completo de una ideología.

Ahora bien, esto constituye tan sólo una apariencia. El fuego que había estallado en el Noroeste salta, desde principios del siglo XV, al Sureste.

Y, entonces, se enlaza con las ideas relativas a una reforma de la Iglesia. Hay que advertir que ya el levantamiento de los campesinos ingleses en 1381 no habría sido posible, si no se hubiese producido la preparación del mismo por un predicador religioso popular, a saber, por John Ball, quien desde 1360 había clamado por la abolición de la servidumbre de la gleba e incluso por la comunidad de bienes. Este levantamiento tampoco sería imaginable sin la aparición simultánea de Wycliffe, a pesar de lo poco agradable que resultase para éste en su cátedra de Oxford el eco producido por su obra en las masas, eco que resonó en el movimiento de los Lollardos por más de cuarenta años todavía. Ahora bien, el movimiento husita, y sobre todo la dirección taborita del mismo, que fue plenamente decisiva para las luchas abiertas, constituye enteramente el fruto de las doctrinas de Wycliffe, cuyo heraldo ortodoxo fue Hus. El movimiento husita, especialmente en su forma taborita, constituye sobre todo el fruto de una parte de estas doctrinas, a saber, de la parte social que trata del concepto feudal divino de la propiedad, cuyas ideas son interpretables en un sentido semicomunista. Las guerras taboritas de los husitas no hubieran podido, a pesar de las oposiciones nacionales, encender aquel indomable fanatismo que no dejó respirar a la Alemania del sur durante diecisiete años y que, al mismo tiempo, la empapó con ideas husitas, si no hubiera sido porque allí y entonces actuó eficazmente la primera gran fusión de la voluntad popular de libertad con un mundo de ideas, revestido de ropaje religioso, que se proyectó sobre aquel afán de liberación.

Toda Alemania percibió el proceso relatado. Y este primer impulso y choque revolucionario de carácter social, y al propio tiempo con el carácter de un afán ideal de libertad, bien que revestido con ropaje religioso, encontró en Alemania una situación diversa de la vida de tipo medieval que había regido todavía en el siglo XIV. Pues, desde el comienzo del siglo XV, las ciudades alemanas del interior habían ido recorriendo el trecho que las separaba de la situación en que Flandes se había colocado con anterioridad; y habían conseguido recorrer este camino gracias al desarrollo de las vías comerciales que partían de Italia en dirección a la Europa Central y al Este. Los sectores sur, sureste y centroeste del complejo de ciudades germanas habían empezado a actuar en gran volumen en el campo de la industria de exportación y de la economía crediticia. Pueden valer como característicos signos de este ascensional desenvolvimiento económico, la Compañía de Comercio de Ravenburg y el auge adquirido por Ulm, Augsburgo y Nürenberg. Las ciudades dirigentes de Alemania se hicieron ricas; pero, al propio tiempo, determinaron la formación de considerable volumen de una clase social inferior, pobre, semiproletaria. Y, así, se tiene la impresión de ver repetirse en territorio alemán la evolución por la que había pasado Flandes más de cien años antes, aunque naturalmente modificada.

Sin embargo, de momento, dentro del marco de esta zona mucho más extendida y mucho más desmenuzada en cuanto a su organización, permanece el proceso de libertad, después de la derrota sufrida por los husitas, en un ambiente de miedo, de tumulto de las ideas y de estallidos aislados. La llamada *Reformatio Sigismundi,* influida por los husitas, es en el fondo un escrito de propaganda revolucionaria social. Geiler de Kaisenberg predicaba con franqueza lo que llamaríamos hoy una subversión revolucionaria. Y no ciertamente sin fundamento, Nicolás de Cusa profetizó, ya a mediados del siglo, un levantamiento general del pueblo y sobre todo de los campesinos en Alemania. Desde la época de 1450 aproximadamente, tienen lugar levantamientos de campesinos en las regiones que estaban situadas no muy lejos de los centros husitas y de la libre Suiza, y sobre todo en la zona de los Alpes. La gran sublevación de la Liga de la sandalia, en el suroeste de Alemania, se llevó a cabo entonces ya imbuida de una tendencia absolutamente anticlerical.[11]

Así, pues, la corriente popular de libertad, que fue aplastada a tiempo en el Noroeste y que en el Sureste fue generosamente conllevada, parece que desde el siglo XV espera en Alemania tan sólo un impulso ideal vigoroso de carácter general para transformarse en una fuerza revolucionaria.

---

[11] Sobre las rebeliones campesinas anteriores a la Reforma en Alemania, sobre sus causas y sobre la tendencia general de la época, consúltese: Willy Andreas, *Deutschland vor der Reformation. Eine Zeitenwende.* Stuttgart, 1932.

III. La fisonomía de la cultura

La esencia de la cultura de esta época de preparación en los países situados al norte de los Alpes, tan sólo la podemos comprender tomando en consideración la atmósfera que irradian estas corrientes democráticas, las cuales empapan la vida de este período, lo mismo en el Este que en el Oeste y en el Centro.

La corriente democrática de las ciudades constituyó un factor de carácter decisivo. Los Estados y los territorios, que eran los vencedores en todas partes, salvo en el centro de Alemania, todavía no habían cobrado en conjunto espiritualmente conciencia de la forma propia de su destino histórico. Espiritualmente, vivían todavía por entero una manera de ser medieval; vivían vueltos hacia atrás; y a menudo habían caído en una especie de espectro caballeresco vacío y fantasmal, que se mezclaba con un lujo grosero y con afán de goce, adornado tal vez por algunos mecenas. Y esto era así incluso allí donde se había llegado a una organización administrativa bastante madura, y donde ya no se estaba enredado en luchas de estamentos o en luchas territoriales (como en Francia e Inglaterra); y también allí donde se contaba —como en la Borgoña del siglo XV— con medios de poder bien desarrollados, casi ilimitados, que se elevaban sobre un fondo económico superlativamente lleno de savia. Aún no encontramos en ninguna parte nuevas creaciones espirituales, si bien los gobernantes imitaban a los príncipes italianos humanistas, como ocurría con Carlos IV en Praga, con Carlos V de Francia, con el Duque de Berry, con los príncipes borgoñeses y con el Emperador Maximiliano. Y debido a esto se logró, por lo menos en Borgoña, una cierta influencia del *Quattrocento* italiano sobre el arte.

En realidad, son las clases sociales urbanas las que cultivan la vida espiritual. Pero aquí este fenómeno ocurría de modo enteramente diverso a como sucedió en las ciudades italianas del Renacimiento; porque, aquí, la vida espiritual se desarrolla en medio de aquella ola democrática de libertad que he descrito. Tanto si los que se convierten en factores políticamente decisivos son los patricios, o los gremios, o los trabajadores sueltos, tanto si la ciudad conserva su autonomía como si la pierde, resulta que siempre es el hombre modesto quien en todas partes obra como elemento determinante para el aliento vital de la cultura; el hombre que ha llegado con su hatillo a la ciudad para trabajar; el hombre que carece de propiedad; el hombre que vive enfocado hacia la comunidad y el aseguramiento de la manutención colectiva. Este tipo de hombre es un artesano que vive de su trabajo manual, administrando por sí mismo los frutos de éste. Pues bien, este tipo de hombre y su acompañamiento social constituye el factor que, desde 1350 aproximadamente, determina la atmósfera en que se elaboran las creaciones culturales y espirituales. En el reino espiritual, se crea una *democracia de la vida,* la cual permaneció invariable en su esencia, independientemente de que fuera mayor o menor la parte del artesanado que alcanzó un mayor nivel de vida y logró una situación de bienestar.

Esta democracia de la vida, como tal, constituye un fenómeno único entre las altas culturas de la historia universal. Es cierto que las clases inferiores de las ciudades italianas del Renacimiento, al igual que en otro tiempo las clases de la *polis* antigua, estaban influidas y trabajadas espiritualmente. Pero se hallaban dominadas por las clases que tenían más dinero y mayor espiritualidad; y, por lo tanto, según expuse, carecieron de importancia en el Renacimiento. Mas, en cambio, en el Norte ocurrió que las grandes masas artesanas u operarias fueron, si no los factores creadores, por lo menos los representantes del espíritu de la cultura. Y, en virtud de esto, mirando la cosa profundamente, vemos que fueron representantes de una cultura rebelde, con fuertes reacciones sociales procedentes de las clases inferiores; de una cultura que era rebelde, por causa de las tensiones y contraposiciones que se daban en aquella constelación, manifestadas en última instancia en las luchas sociales y religiosas por la libertad.

De lo que acabo de exponer se comprende que, frente a las explosiones de la peste desde 1348, esta época reaccionara desde las profundidades de su espíritu produciendo el flagelamiento y unas manifestaciones maniáticas de danza. Esta época llevó a cabo sus luchas con una máxima bestialidad: descuartizamiento de los enemigos políticos, enterramientos en vida y otros muchos procedimientos similares. Y en su vida da expresión a una vigorosa rudeza, que fácilmente llega a lo obsceno. Las estatuas y los cuadros no encarnan ya figuras sobresalientes como en el siglo XIII, sino que, por el contrario, encarnan una casta de hombres de menor altura, los cuales claramente proceden de un bajo estrato. Desde mediados del siglo XIV, allí donde no intervienen influencias cortesanas, como ocurre en Borgoña, se abre una voluntad de expresión diversa de la que se había producido en tiempos anteriores. En lugar de aquel estilo de orgullosa contención, que había sido característico de la época precedente, hallamos una especie de arrojarse en una expresión de sentimientos sin reservas ni miramientos; bien que este fenómeno se presenta siempre aparejado con una potencialidad cada vez mayor, que alcanza su cima a fines de este período en las explosiones desenfrenadamente vigorosas de Grünewald.

Este arte, al que en definitiva ya no le preocupa la belleza, se manifiesta acertadamente como algo ligado a la tierra, es decir, con un sentido terrenal y lleno de la angustia de la criatura. Así, encontramos, por ejemplo, un Cristo que se halla extendido, como rígidamente congelado, sobre las rodillas de una Madonna, constituyendo una violenta expresión de lo horrible de esta rigidez; y esta Madonna se muestra con una expresión de dolor y sufrimiento, en un máximo insuperable, con unas ropas desgarradas, que manifiestan una condensación de emociones y una terrible agitación. Pues bien, este tipo de arte se sigue cultivando a lo largo de siglo y medio. Este tipo de arte constituye la manifestación de la angustia vital primitiva, convertida en arte de alto rango; una angustia vital que se liga o adhiere a todo, tanto a la expresión de grandes profundidades, a las actitudes sublimes y nobles, como a la rudeza, a la bastedad y a la grosería. En esta época brillan las maravillosas canciones populares alemanas, las poesías en forma de baladas, de las cuales vivimos todavía hoy; así, por ejemplo, las canciones de María, con toda su intimidad y dulzura. Ahora bien, apretado junto a esto, crece al propio tiempo, la obscenidad y el sarcasmo hueco. Y, así, ocurre que, en los templos, sobre las figuras piadosas y llenas de decoro de los santos, que están abajo, se hallan arriba los mascarones y las gárgolas como otras tantas excrecencias mucosas.

Cuanto más progresa la época, cuanto más ilustradas se hacen las nuevas clases sociales, tanto más se impone una actitud y una conducta crítica, por encima de lo puramente prístino. Este sentido crítico ya no se limita sólo a atacar los hechos sueltos o aislados con una amarga sátira, sino que se proyecta sobre la vida entera. Se trata todavía con consideración y mimo a la sustancia del cristianismo; pero, en cambio, no se trata de ese modo, sino todo lo contrario, a la Iglesia; y aun se trata más acerbamente la estructura dada por ésta a la vida y a las formas de comportamiento vigente. Y, así, de tal suerte, irrumpe una profunda falta de respeto, que no tiene límites. “El mundo está lleno de locura. ¿Quién puede conseguir verse libre de esto?” Las viejas autoridades son quebrantadas y hasta pulverizadas por el aliento de libertad, que proviene de abajo.

Por lo tanto, no es suficiente para formarse una cabal idea de este período el contemplarlo desde el punto de vista del mundo caballeresco en trance de fenecimiento y de las tensiones y contraposiciones de éste.[12] Y mucho menos es posible comprenderlo tomando como base la buena ordenación burguesa, a pesar de la existencia de todas las reglamentaciones, de todas las "garantías de alimentación" y del carácter tradicional al parecer ligado con esto. En realidad, se trata de un período en que actúan las fuerzas revolucionarias vírgenes, que suben desde abajo. Estas fuerzas revolucionarias luchan inconscientemente con el mundo eclesiástico-espiritual; y ocurre que de nuevo una y otra vez son encerradas de manera contradictoria por este mundo eclesiástico-espiritual en formas tradicionales o son acomodadas a esas formas. Y, de esta suerte, sucede que resultan tragadas lo mismo las tendencias de apaciguamiento que las tendencias enteramente contrarias de hacer saltar todas las ataduras. Podríamos decir que se procede a reglamentarlo todo. Pero ¡imaginémonos aquello que hay que meter dentro de rieles o de marcos! Desde 1350 aproximadamente aparecen allí sin cesar nuevas modas, que son a menudo de tipos de extravagancia extrema y escandalosa. No se trata, evidentemente, en modo alguno de un fenómeno tradicional. Allí se da también un desarrollo de la prostitución incluso en las ciudades pequeñas. Y, en el siglo XV, se produce un fenómeno de vagancia, disolvente en grado sumo, a menudo también entre el sexo femenino. Y, al final, hay gentes piadosas que se sienten autorizadas para todos los desenfrenos. En los balnearios de aguas minerales, reinan los apetitos inmoderados. Los altos dignatarios eclesiásticos cuentan los hijos ilegítimos por docenas. La sociedad urbana no se siente escandalizada por ello, como tampoco por la mescolanza que en ella se da de piedad, de decencia y de libertad licenciosa y desenfrenada. Sólo los *intelectuales* perciben lo disoluto y lo informe, que va aumentando, en esta situación. Y, así, ocurre que en los intelectuales va creciendo una duda angustiosa respecto de las actividades de esa época, las cuales, pasando por la poesía bufa, hallan al final de este período una expresión peculiar e impresionante en las danzas macabras. Estas danzas macabras o de la muerte son el autorreflejo plástico de una vida cotidiana enmarañada y desordenada que, a la luz de la propia conciencia, se ha convertido ya en algo inclemente; vida cotidiana sobre la cual alumbra el brillo místico trascendente de las catedrales del gótico florido, como símbolo de un último lugar de redención, que permanece todavía intacto.

La magnitud y la grandeza de esta época solamente resultan comprensibles teniendo en cuenta el vigor que lo antiguo tiene en la historia universal. Esta magnitud consiste en lo siguiente. La dimensión disolvente de este período está bañada o rodeada por una segunda corriente y aun diríamos que a menudo está encerrada dentro de ella o cubierta por ella. Esta segunda corriente procede de una concepción profundizada sobre el cristianismo, la cual, permaneciendo con vigorosa conciencia interior dentro del viejo ámbito hierático, afina en un desarrollo rectilíneo las formas mentales y los símbolos de aquél y los lleva a una expresión sublimada. Lo cual precisamente es favorecido e impulsado por la excitación de los sentimientos.

Y de ahí surge la mística. Y por ello, se explica el enlace que se verifica con el neoplatonismo, que está lleno de una fuerte corriente de contenidos sensibles. Así, el llamado "panteísmo" de Eckhart (fallecido en 1327) funde en una unidad a la naturaleza, al hombre y a Dios, en virtud de un místico renunciamiento de sí mismo, empleando medios mentales escolásticos. Y, por ello mismo, se explica la emocionalidad en parte excesiva de sus sucesores, esto es, de Tauler (fallecido en 1361), de Seuse (muerto en 1366) y el influjo posterior de todos ellos sobre Ruysbroek (muerto en 1381).

---

[12] Huizinga ha mostrado esto brillantemente en su *Otoño de la Edad Media,* en lo que se refiere a Borgoña; pero, en definitiva, esto vale al principio para Borgoña, a causa de la formación monárquico-aristocrática que ya había allí.

Asimismo, si no se hubiese dado un tipo análogo de piedad, sólo que apoyado sobre un suelo algo más frío, tampoco sería explicable la existencia de la baja escolástica, que, en esa época, acaba de separar la fe del conocimiento, entendiendo aquélla como una aprehensión emocional de Dios. Y, sobre todo, no sería explicable su producto más tardío y a la vez más curioso y notable, esto es, Nicolás de Cusa, y la actitud íntima representada por él. Esta actitud permanece sobre la base de las deducciones escolásticas, pero aspira a la fundación de una concepción matemática y empírica del universo; mas, sin embargo, en esto se muestra tan ligada a Dios por una profunda emoción de tipo cristiano, que emplea en esta vía una máxima sutileza mental y una ramificación de pensamiento para mostrar la oculta revelación de Dios en cada forma empírica singular. Y, al propio tiempo, el Cusano constituye el final de un período y el comienzo de otro.

Sin la mística y sin la sutilización de pensamientos y de vivencias o experiencias inmediatas, no hubiera sido en suma pensable aquella arquitectura gótico florida, que no fue afectada por las excitaciones y dimensiones realistas de las estatuas ligadas a ella; aquella arquitectura que conduce en línea recta a la encarnación de lo trascendente, encarnación que entonces se verifica plenamente por vez primera, infiltrando, en el sentido de irrealidad que tienen los elementos de la construcción, una tendencia de inaprehensibilidad que habla directamente al sentimiento. Es el misterio que se desprende de la imperfecta perfección, de la interminada terminación de la catedral de Estrasburgo; y que encontramos también escondido en todos los coros logrados de esta fase del gótico, así como también en la tectónica de las vidrieras de luz rebajada en los ventanales. Constituye un impulso emocional, representado por una especie de olas del más allá, pero a la vez encarnado en una expresiva fuerza plástica de este mundo. Este impulso emocional es también el que eleva a los cuadros de los primeros grandes flamencos, de van Eyck y de sus sucesores, sacándolos de la banalidad anterior, que hubo de ser superada por el arte de estos pintores; pues sus pinturas son, en definitiva, cuadros místicos, que utilizan las facultades y dimensiones realistas para la expresión de algo trascendente.

De no haberse dado este impulso sentimental, esta presión emotiva, tampoco se habría producido ni sería explicable aquel gran movimiento caritativo de la fraternidad con un carácter de ascetismo laico. Este movimiento, ya desde 1250, dio lugar, en los Países Bajos, entre el pueblo urbano, a la fundación de las monjas beguinas y de los frailes begardos. Y este mismo movimiento condujo, desde Ruysbroek, a la formación de la *devotio moderna* de la Congregación de Windesheim, que actuaba en la predicación y en la enseñanza; condujo a la institución de los hermanos piadosos, que llevaban una vida común, carentes de una organización hierática, pues partían de una emoción religiosa sencilla, los cuales reunían en su seno las corrientes religiosas más vigorosas, y llegaron a alcanzar una gran significación, incluso para Lutero. En ellos, se producía, por medio del éxtasis, una conciencia de semejanza a Dios, la cual rompía todas las barreras de la moral cristiana.

La afluencia hacia el campo eclesiástico de todas las agitaciones de la época, así como las formaciones y obras religiosas de suprema importancia, estaban siempre acompañadas y socavadas por aquel factor revolucionario inquebrantado y pujante. Y este factor revolucionario, cada vez más fuerte al correr de los siglos, tenía que quebrantar el edificio hierático en sus mismos fundamentos. En verdad este factor revolucionario se hallaba en espera de que se produjese una determinante constelación oportuna, un momento histórico adecuado, para estallar en el lugar pertinente.

E. LA REFORMA

I. La constelación originaria en Alemania

Las corrientes que iban minando el terreno podían permanecer en situación de no constituir un peligro dentro del marco hierático, tan sólo en tanto que existiese todavía la esperanza de una renovación espiritual eclesiástica —renovación que, por cierto, era pensada de cien maneras diversas—; en tanto que subsistiese la esperanza de una reforma sin solución de continuidad del gran sistema universal de la Iglesia. No es preciso que nos detengamos a exponer con detalle las flaquezas y los daños de este sistema eclesiástico, puesto que la verdadera oposición radicaba en algo más profundo. *Esta oposición radicaba entre la manera esencial de ser de la corriente democrática de la vida, ya esbozada, y de la administración colativa o de patronato hierático-eclesiástico* de todas las almas.

Ninguno de los dos grandes concilios del siglo XV, constituidos sobre todo por prelados, había conseguido hasta entonces salvar las dificultades y dar en el clavo del problema. El concilio de Constanza, al quemar a Hus, quemó al más destacado exponente que entonces tenía el nuevo movimiento, produciendo como resultado que éste se intensificase en el siglo siguiente. El concilio de Basilea, de 1431 a 1449, convocado bajo la presión de las luchas surgidas a causa de haberse producido un completo malentendido del husitismo, paralizó a éste mediante determinadas concesiones; pero, en cambio, quebró, fracasó, con motivo de la oposición de su ala izquierda defensora de una reforma contra los grandes poderes conservadores. Y, de tal suerte, lo que quedó en pie fue lo siguiente: el Papado, que entonces alcanzó de nuevo un pleno poder administrativo, y sus titulares, que, a partir de entonces, fueron humanistas y más tarde paganizantes, así como también se produjo, allí donde no había enfrente un Estado fuerte, la puesta en práctica por la curia de un régimen financiero explotador, que llegó a la desvergüenza en el comercio de las indulgencias; y, en suma, se produjo asimismo una situación de pobreza y de incultura en el bajo clero y una actitud predominantemente mundana en los altos dignatarios eclesiásticos. Siguió existiendo un movimiento reformador, representado y alimentado sobre todo por el humanismo. Este movimiento reformista rechazaba la escolástica, propugnaba la vuelta a las fuentes y buscaba la salvación mediante la transformación del contenido de la tradición eclesiástica para formar una especie de religión ilustrada, formativa y educadora, que reuniese cristianismo y paganismo. Ésta fue la tarea que, entre nosotros, emprendió sobre todo Erasmo de Rotterdam; tarea que dio a éste un puesto y papel único de carácter universal en la clase ilustrada de Europa, antes de la aparición de Lutero.[13] Ahora bien, no sólo por parte de los poderes eclesiásticos, restaurados desde los concilios, sino también por parte de estas clases cultas, afables y complacientes, pero en cierto modo anémicas, continuó la ceguera respecto del aumento y crecimiento de las fuerzas populares. Y la lucha contra la escolástica trajo consigo como efecto el hecho de que el camino quedase despejado de obstáculos espirituales para estas fuerzas; sin que las clases ilustradas, que habían propiciado esta lucha contra la escolástica, comprendiesen que, una vez que estas fuerzas populares irrumpiesen, tenían que arrollar y dejar a un lado toda religiosidad culta formativa y educadora, como hoja de papel que arrastra el viento.

---

[13] La descripción mejor y más bella de su personalidad es, sin duda, la que ofrece Huizinga en su libro *Erasmus*. (Traducción alemana de Kaegi, Basilea, 1928.)

Ciertamente, a comienzos del siglo XVI, la situación que se daba en Europa era la de que sólo había un país donde estas fuerzas populares pudiesen conseguir la victoria por vía revolucionaria. En todo el Oeste ocurría que se hallaba en vías de constituirse con gran vigor una nueva ordenación social y una nueva ordenación estatal rigorosa. Y esta ordenación estaba constituyéndose tan fuertemente que, para que en esa zona del Oeste pudiese actuar un movimiento religioso procedente de abajo, habría tenido que irrumpir primero en otra parte. Italia era indiferente. Así, pues, Alemania era el ámbito predeterminado, para ofrecer la constelación adecuada al comienzo de este proceso transformador o revolucionario.

En el complejo de ciudades de Alemania, las fuerzas subversivas todavía no habían podido ser tajadas y dominadas por autoridades superiores. El conjunto de problemas sociales generales, en la Alemania de entonces, se manifestaba de modo peculiar como algo coincidente con el complejo de sus problemas nacionales. En un breve lapso, las corrientes materiales de la época penetraron con tanto vigor a través del cuerpo de Alemania, que le otorgaron aparentemente una posición económica directiva en Europa y, al propio tiempo, transformaron su actividad espiritual en cuanto al tipo y a la situación de ésta. Todos los elementos subversivos o revolucionarios, que en otros lugares habían perdido al parecer virtualidad o habían quedado como algo meramente superficial, tenían que penetrar hasta las capas más profundas de este país alemán, que se hallaba tan revuelto, y que se sentía a sí mismo lleno de mil posibilidades en brote; y tenían que adquirir allí nuevas fuerzas y madurar para resultados nunca vistos.

Los procesos occidentales de configuración estatal habían sido acompañados en Alemania por ensayos de reforma del Imperio. Estos ensayos fueron en conjunto estériles, por las causas que a menudo han sido expuestas. Aquello que se había logrado con éxito en Borgoña cien años antes aproximadamente, es decir, la conjunción de las fuerzas feudales y de las urbanas para formar un estado de estamentos bajo la dirección de la corona, con capacidad de acción propia, no pudo llevarse a cabo en Alemania. Y esta empresa no pudo alcanzar éxito en la Alemania agrietada desde hacía quinientos años. por una causa principal, prescindiendo ahora de todas las demás, a saber, por causa de que el residuo del viejo Imperio, su corona y su jefatura política, todavía constituían un símbolo tan universal como la tiara papal. Ahora bien, la lucha llevada a cabo durante decenios, sin perspectiva de éxito desde antes de comenzar, para establecer un régimen imperial, sin embargo, no se desenvolvió en manera alguna en el vacío. Esta lucha, lejos de haber transcurrido sin efectos, produjo importantes consecuencias, a saber: la matraqueante máquina de reforma del Imperio fue movida por las viejas antítesis universalistas y, por eso, su acción desembocó en una corriente, que, encarnada en el pueblo, determinó por vez primera el desarrollo de un sentimiento nacional alemán. Y, así, surgió un despertar del pueblo alemán en la forma de encontrarse de nuevo a sí mismo, como nación imperial, que había creado a Europa y que había encarnado el destino de ésta a lo largo de siglos; como nación llena de savia, situada en el centro de una terrible y complicada maraña de la vida, sintiéndose a sí misma como el contrapolo del Papado. Y, de esta suerte, Alemania tuvo la impresión de que estaba siendo succionada y explotada por el Papado mediante todas las argucias. Y de tal guisa, Alemania, situada en medio de la decadencia y ruina de todas las autoridades y de la falta general de respeto, vertió toda la copa de su desprecio sobre los representantes del sistema hierático, y ante todo y sobre todo contra lo que tenía más próximo, contra los clérigos, los frailes mendicantes y las monjas, llenos de recíprocas rencillas, todos los cuales notoriamente ofrecían un espectáculo que distaba muchísimo de ser limpio y decente.

Alemania era un volcán de sentimientos. En este volcán se había fundido la orgullosa cultura humanista y se había transformado en una fuerza ligada al pueblo. En la primera serie de la generación humanista alemana, desde el último tercio del siglo XV, fue posible lo siguiente: que el hijo de un labrador de Franconia, como Conrado Celtés, pudiese convertirse en el exponente decisivo; pudiese convertirse en el exponente, a la vez, de un exaltado entusiasmo que se proyectaba sobre todo el ámbito del mundo, sintiéndose lleno de la grandeza prístina del espíritu germano y de un sentido para la acción práctica sorprendentemente agudo, de un sentido eficaz para reunir en comunidades a los alemanes imbuidos por la nueva perspectiva de su vida, esto es, para reunirlos en corporaciones y cofradías. Sin estas comunidades nacidas y desarrolladas de un sentimiento prístino y radical de unión y adscripción colectiva, que era por entero ajeno al humanismo y aun contrario a él, jamás habría sido posible en Alemania el contragolpe de verdad genial llevado a cabo por nuevos hombres que estaban tan estrechamente ligados al pueblo; tales como aquel que, en la controversia moral de Reuchlin, valiéndose de las cartas de los oscurantistas, puso en ridículo en Colonia toda la estrechez de miras y falta de generosidad sacerdotales y el tipo de vida espiritual y personal de los clérigos, hecho que entonces pudo ser utilizado por Hutten para llevar a cabo espiritualmente una labor completa. Desde entonces, la victoria antiescolástica, es decir, humanista, fue algo decisivo para la educación superior en Alemania, esto es, para las universidades, que iban creciendo con rapidez. Ahora bien, ciertamente el fenómeno vital radicaba más hondo. Por primera vez —y quizá por única vez—, en Alemania, el ridículo había tenido efectos mortales. Esto pudo suceder tan sólo por virtud de una fuerza, en la cual se habían fundido, en una unidad nacional consciente, el impulso de educación universal y el germanismo, para sacudirse el yugo del sistema papal que pretendía abarcar el mundo y para repudiarlo como algo que procedía del extranjero, como algo extraño, viejo y apolillado.

Celtés fue precisamente, en todos los aspectos, el primer heraldo en verdad popular de esta nueva unidad espiritual. Pues bien, en esta atmósfera, Celtés saludó y festejó la imprenta con entusiasmo. Este invento efectuado en Alemania, constituyó un decisivo progreso de la civilización e hizo posible que se desarrollase una acción eficaz unitaria del sentido nacional, con una profundidad todavía mucho mayor y con un alcance mucho más largo de lo que había sospechado Celtés.

Ahora bien, el hecho de que la imprenta fuese inventada entonces y que lo fuese precisamente en Alemania, no constituye una casualidad.

El artesano de los países situados al norte de los Alpes, el cual administraba por sí mismo su trabajo, había modificado su relación con el mundo en torno, de una manera en cierto modo análoga a lo que le había ocurrido en Italia al maestro experimentador, que en el siglo xv había revolucionado el arte. El artesano alemán, en su propósito de captar las cosas de modo realista, había dotado al arte, desde el punto de vista de sus medios manuales, de un nuevo elemento muy importante, en virtud de una nueva técnica de la pintura, a saber, de la técnica de los cuadros de van Dyck, de sus predecesores inmediatos y de sus sucesores. Este nuevo elemento introducido en el arte alemán tuvo tanta importancia como la perspectiva orientada rigorosamente en forma matemática, que fue desarrollada en Italia. El artífice alemán que aportó este nuevo elemento llevó al arte germano a una altura similar a la alcanzada por el italiano. Estos artífices germánicos querían exactamente lo mismo que los italianos, a saber: dominar el espacio y los objetos, es decir, hablando en términos generales, conquistar la realidad. Asimismo, el impulso que emanaba de esta actitud tenía que chocar en un cierto plano con el fondo de los conocimientos de la Antigüedad; sólo que esto se produjo en Alemania con unos efectos infinitamente más revolucionarios que en Italia. Ahora bien, esto se produjo tan sólo más tarde. En primer lugar, se produjo lo siguiente: en muy diversos ramales, el impulso artesano de conquista de la realidad penetró e impulsó la vida en todas partes. En conjunto, en el proceso de aristocratización de Italia tan sólo obtuvieron una eficacia en su acción los elementos superiores, es decir, las gentes al servicio del arte, de la administración, de las fortificaciones y de las industrias de lujo; de suerte que las ideas del fenomenal genio inventor de Leonardo permanecieron casi todas empolvadas en pequeños bloques de notas a lo largo de siglos. En cambio, en el Norte, en virtud del proceso de democratización de su vida, resultó que el mismo suelo materno popular permaneció como un elemento vivo. Y, así, en el Norte, de este suelo democrático, mana paso a paso una especie de sentido cada vez más progresivo, encaminado a la facilitación y al mejoramiento de la labor; y, con ello, se establecen propiamente los comienzos de la revolución técnica de Europa.

La historia se halla llena de resultados de la fantasía técnica del hombre; llena de inventos que constituyen anticipaciones inverosímiles; llena de trebejos automáticos chinos, griegos, romanos, arábigos, que, a manera de puros juguetes o divertimientos, anticipan los principios del maquinismo moderno. Ahora bien, la técnica de trabajo siguió siempre con pereza a las necesidades inmediatas de la vida. Y así, de esta guisa, progresó sobre todo como gran técnica administrativa, como técnica de la construcción, como técnica de la canalización, como técnica de la fortificación y eventualmente también como técnica para las necesidades de consumo (baños, instalaciones de calefacción). Ahora bien, la técnica venía usando, desde milenios, un repertorio de instrumentos apenas invariable para la ejecución de las labores manuales. Pues bien, en esta época, ocurre que esa técnica vieja de los instrumentos para las faenas manuales y para el trabajo cotidiano, cae en un torrente, en un movimiento, que al fin viene a desembocar en la corriente técnica que hoy nos inunda. Y esto se verifica por virtud del artesano y operario de los países situados al norte de los Alpes, que se sintió movido por la necesidad de facilitar la realización de su trabajo.

Las nueve décimas partes de todas las transformaciones que se verifican desde el siglo xiv, desde la época en que los artesanos de los países situados al norte de los Alpes se habían hecho dueños de su propia existencia después de las luchas gremiales, no son propiamente nuevos inventos; son, más bien, aplicaciones facilitadoras y perfeccionamientos de viejos conocimientos. Pero el molino de agua no fue montado hasta la época del artesanado manual, utilizándolo al servicio de una innumerable serie de finalidades prácticas, con el objeto de evitar los trabajos rudos y pesados. Y esa era del artesanado utilizó y perfeccionó todos los conocimientos y todas las invenciones —cualquiera que fuese su procedencia— con el fin de perfeccionar los propios instrumentos y métodos de trabajo. El desarrollo y perfeccionamiento de la pólvora "expansiva", de las armas de fuego, del reloj, de la brújula, y, en suma, la utilización de la técnica para utensilios más complicados, se extiende, en sus grados elementales y en parte también en sus perfeccionamientos, muy considerablemente hacia el Oriente, sobre todo hacia China. Pero ¿tuvieron que *prohibirse* en algún círculo cultural los inventos porque facilitaban el trabajo cotidiano y corriente y porque conducían a una peligrosa exclusión de trabajo, como pareció ya necesario hacerlo en Alemania en el año 1397 con las máquinas troqueladoras o perforadoras para agujas? [14] Esto no fue menester fuera de Alemania porque precisamente en ninguna otra zona cultural el operario de las industrias transformadoras se había convertido en pleno amo de sí mismo, ni tampoco había devenido en algunos momentos representante de la cultura, ni basaba, por consiguiente, su trabajo en una esfera *espiritual*; es decir, porque en ningún otro país representante de la alta cultura se producía el tipo a que alude la frase "zapatero y además poeta". De otra parte, en ningún otro lugar, tampoco se produjo, por consiguiente, el conflicto entre la propia administración de los medios para asegurar la satisfacción de las necesidades perentorias de un lado, y de otro lado las fuerzas de iniciativa y de invención encaminadas al propio trabajo y puestas en movimiento cabalmente por aquella administración propia. La irrupción de este conflicto fue posible debido, tan sólo, al hecho de que en Alemania la corriente del desarrollo técnico del trabajo fue puesta en movimiento e impulsada —antes de que desembocase en otras manos— por obreros de una gran altura espiritual. Así, pues, la irrupción de este conflicto fue tan sólo posible sobre la base de una propia conciencia artesana, empapada de vida, en la cual se engendraban recíprocamente pensamientos, meditaciones, estructuras, creaciones, enseñanzas, aprendizajes y prohibiciones.

Tan sólo hubo *un* país en el cual permaneció por completo intacta esta conciencia artesana, en el período decisivo desde fines del siglo XIV a mediados del siglo XVI. Y diremos, además —para entrar de nuevo en la línea de la cultura, que es esencial en este libro—, que, asimismo, hubo tan sólo *un único* campo en donde se ofreciesen al espíritu de invención las metas o finalidades supremas, *sin* caer en ningún conflicto con la necesidad de asegurar la alimentación, a saber: el campo espiritual. Evidentemente éste era el punto de donde el afán artesano por la autoadministración y por la dominación técnica de la vida, al condensarse en un ambiente espiritual, reaccionaba en virtud de esa atmósfera sobre una colectividad viva. Y esto era así, sin importar que todas las primeras manifestaciones de la impresión de libros se concretasen en calendarios populares, impresos en bloques de madera; aparte de cuál fuese el contenido de los primeros impresos propiamente dichos; independientemente de cuál fuese el lugar que todo ello ocupase en el desarrollo general de la técnica. Pues desde que se inventó la impresión de libros, las masas populares tuvieron una voz. En esto ocurrió que, partiendo de lo técnico y apoyándose en ello, se verificó una penetración de lo democrático en lo espiritual. Sin este fenómeno, no se habría producido un movimiento popular unitario, ni tampoco se habría producido una reforma llevada por las masas, ni tampoco se habría producido la obra de Lutero, en cuanto a sus efectos nacionales y universales. La imprenta trajo consigo de súbito la posibilidad, accesible fácilmente para todo el mundo, de publicar y reproducir en numerosos ejemplares todas las expresiones del talento del pueblo, adornándolas y subrayándolas con estampas drásticas, y de hacer esto sin someterse a censura, pues la censura no existía en esta época o por lo menos no se podía aplicar eficazmente. Así, pues, lanzada esta posibilidad y absorbida por las masas populares, ocurrió que produjo efectos inmensos; produjo consecuencias vigorosamente incitantes. Estos efectos fueron engendrados por aquella corriente artesano-burguesa, movida por el afán de hallarse a sí misma y de encontrar su propia forma de vida. Estos efectos inmensos, producidos por la imprenta, aparecieron como algo providencial y, sin embargo, también como algo que, sobre la base de las condiciones existentes, tenía que darse necesariamente en el momento oportuno. Pues bien, el fenómeno provocado por la imprenta reunió y coligió estas corrientes artesano-burguesas y también, más allá de ellas, abarcó a las masas populares y las condujo hacia su misión histórica universal. Jamás en la historia contó una revolución con un instrumento técnico más oportuno y más decisivo. Hacia el año 1500, en Basilea —que era uno de los primeros grandes centros editoriales—, había ya hasta setenta operarios ocupados en las imprentas particulares.

---

[14] Véase Feldhaus, *Die Technik der Antike und des Mittelalters,* Potsdam, 1931, p. 338.

Tales fueron, pues, los diversos factores que determinaron la constelación originaria, en que surge la Reforma religiosa. Y queda también mostrada la convergencia de esos factores hacia Alemania.

Así, pues, la revolución tenía que venir precisamente de la zona de esta burguesía artesana inquebrantada, y, por consiguiente, tenía que venir de las ciudades situadas al norte de los Alpes, en el sector alemán de las mismas, en que éstas no habían perdido su autonomía y florecían en una situación de bienestar. En efecto, esta zona burguesa, el patriciado de la misma altamente desarrollado, y también sus clases medias e inferiores, actuaron al servicio de la Reforma, considerándola como un precioso regalo que les cupo en suerte; y, en un lugar, en Westfalia, la desenvolvieron incluso hasta sus últimos extremos. Pero todavía era preciso poner en movimiento revolucionario otra fuerza, cuyo carácter universal actuase como decisivo factor complementario, para que se sacasen todas las consecuencias que, a través de la revolución religiosa, tenían que conducir a la revolución general y sobre todo social; para que surgiese un hombre que llevara a cabo lo que ni Wycliffe ni Hus habían osado jamás pensar, a saber, la tarea ciclópea de demoler el edificio santificado en el cual el mundo occidental se había hecho grande y había llevado a cabo sus hechos históricos de dimensión universal; para que hubiese quien pusiera en el comienzo del alfabeto de la Iglesia la letra que hasta entonces había figurado al final del mismo —es decir, la gracia—, teniendo para ello que destrozar todos los grados intermedios de la estructura hierática. Efectivamente, para que ocurriesen todos estos hechos inauditos, era menester que actuase de manera revolucionaria otra fuerza, que, en su función general, sirviese de factor complementario. Veamos brevemente de qué se trata.

Lutero era sajón; y en cuanto a su temperamento, podemos decir que pertenecía a la Baja Sajonia. Fácilmente se percibe en él, en cuanto a su entrada en la escena histórica, y simplemente en cuanto a su manera de ser, la rebelión de la germanidad originaria en contra de la Iglesia. Sin embargo, el asunto es más complicado. Se trata de la rebelión de un alemán, y de un alemán auténtico. Ahora bien, lo que irrumpe con él e interviene decisivamente en la historia universal es el genio que actúa como representante de las fuerzas inferiores; y que, en verdad, actúa como representante de las zonas centrales y orientales de Europa, las cuales jamás habían estado incluidas en el mundo antiguo propiamente dicho ni en los influjos que éste ejerció a lo largo de siglos sobre los preludios del mundo occidental.

Estos territorios del Centro y del Este, en su mayor parte, en la época anterior a 1350, se hallaron fuera de la zona de influencia de la nueva evolución social y económica experimentada por los países situados al Norte de los Alpes, en la forma que hemos descrito. Ahora bien, entonces algunos sectores de estos territorios fueron llevados intensivamente a esa nueva evolución, en virtud de las novísimas transformaciones sociales que se verificaron allí en aquel tiempo. Esto ocurrió con los territorios de Erzgebirge (o Montes Metálicos) de la Bohemia septentrional y sobre todo, en grado máximo, con Sajonia. Adviértase que, con ocasión de la decadencia de Flandes, se produjo un proceso ascensional de las zonas continentales intermedias, las cuales pasando por Augsburgo, Ulm y Nürenberg llegaban hasta dentro de la región sajona y hasta Erfurt y Leipzig. Esto ocurrió desde que las grandes casas comerciales y bancarias se instalaron en Augsburgo. Y, así, las famosas riquezas de Fugger en Augsburgo se hallaban cimentadas por la posesión internacional de minas y fundiciones de este primer consorcio familiar capitalista de gran formato, al norte de los Alpes. Ahora bien, las explotaciones de importancia decisiva del resto de la industria minera todavía se hallaban organizadas en forma de obradores artesanos y estaban situadas no sólo en el Tirol, en el Erzgebirge y en el norte de Bohemia, sino también en Sajonia, en Turingia y en el Harz, donde la mina de Mansfeld representa hoy el último residuo. Por tal causa, la economía urbana de estas regiones contaba con una numerosa clase baja de obreros inquietos y con una clase media de mineros agremiados, que eran semicampesinos de tipo protocapitalista. Ésta fue la zona que se elevó más rápidamente a gran altura, en esta época en que se formó una gran riqueza, por encima de la pobreza que se iba produciendo. Y ésta fue también la región que todavía conservó más vigorosamente el legado espiritual del movimiento husita. Además, era una zona que tan sólo de modo superficial se había convertido en territorial; pero que, a pesar de esto, no se hallaba atada por los ligámenes de la vieja economía urbana y que, sobre todo, no estaba imbuida por un fondo vivo de reminiscencias del mundo antiguo. En esta zona no había modelos históricos ni raigambre para fenómenos tales como el tráfico de indulgencias, fenómenos que, a pesar de toda su depravación, se hallaban emparentados de modo lejano con las representaciones antiguas de los sacrificios culturales o religiosos. Es más, en esta zona, hechos como ese del tráfico de indulgencias no podían ser en absoluto ni siquiera entendidos. En esta zona era donde había de saltar la chispa que encendiese el movimiento que, en definitiva, tenía que dirigirse contra la supervivencia del carácter de la cultura antigua en la Iglesia.

II. Lutero y la esencia de la Reforma

Así, pues, no tiene nada de milagroso el hecho de que el hombre que llevó a cabo el derribo de la jerarquía eclesiástica, creciese en esta zona y procediese del estrato social *inferior;* el hecho de que se sintiese siempre como hijo de la clase baja y que se llamase a sí mismo con preferencia hijo de campesinos, aunque su padre se había ya elevado de la condición de minero agremiado a burgués de la clase media. Lutero procedía realmente de abajo; era una fuerza eruptiva salida de la tierra, un cráter que estalló de súbito, y que vertió su lava ígnea sobre Alemania, incendiándola; era un volcán que arrojó rabiosamente sus piedras sobre la lejana Roma; y que, con sus erupciones, causó incendios en el resto de Europa, sobre todo en el Suroeste. Lutero tenía una brava fuerza explosiva, considerablemente informe, porque poseía una excepcional capacidad de expresión; que se valía de medios populares rudos, ásperos e incluso groseros y llegaba hasta el descaro. Esta capacidad de expresión áspera se hallaba aparejada con una ternura natural (igualmente de carácter popular), por una parte, y por otra, con la prudencia práctica propia del campesino, unida a una extraordinario coraje. Pues bien, si contemplamos la cosa desde la perspectiva que he trazado, podemos decir que esta fuerza explosiva de Lutero con las características descritas, se descarga por virtud de la causa siguiente: después que el tiempo había barrido todas las barreras y defensas que la Iglesia había construido alrededor de la conmovedora vivencia fundamental de San Pablo y de San Agustín (es decir, alrededor de la experiencia inmediata o íntima paulina y agustiniana), Lutero tropezó cara a cara con esta experiencia de vivencia básica. Todos los medios curativos y todos los alivios eclesiásticos se habían arruinado y aniquilado, cuando no se habían incluso enlodado y prostituido, como ocurría con el comercio de indulgencias. Y, mientras tanto, cada día crecía con mayor fuerza e intensidad el furor contra las viejas autoridades. Lutero no se hallaba rodeado de la atmósfera de la filosofía antigua, o por lo menos no tenía una disposición receptiva para la misma, ni podía encontrar en ella el apaciguamiento. Y a Lutero, en estas condiciones, apoyándose sobre sí mismo, le ocurre lo siguiente. La filosofía antigua le parece predominantemente una excreción. Hay ocasiones en que desearía echar a Aristóteles al estercolero. Y, de esta guisa, resulta que en realidad Lutero se halla súbitamente no ante el Dios *cristiano*, sino ante el Dios *preevangélico,* en todo su primer horror, en su maldición sobre los renegados. La angustia, el miedo vital del primitivo, que en él está todavía por completo vivo, escucha en su fantasía, recurriendo a San Pablo (mucho más cultivado y avanzado), ante todo y sobre todo la amenaza tonante, que suena desde el primer alborear del mundo contra el abyecto pecador, con cuyo seductor, es decir, con el demonio, está él combatiendo en persona real y verdaderamente. De la doctrina de la predestinación, en sí misma tan complicada, y que últimamente se había convertido en algo espantoso, Lutero oye tan sólo la pregunta que reza: ¿Eres tú elegido? ¿Qué puedes hacer tú, tú que estás apoyado enteramente sobre ti mismo —pues la Iglesia ya no presta ayuda— para estar cierto de la Gracia y de la redención, por medio de una conversión íntima? Dice Lutero: "Yo conozco un hombre que ha sufrido tan grandes y tan infernales suplicios, que ninguna lengua puede expresar ni ninguna pluma puede escribir y que nadie puede creer sin haber pasado por una propia experiencia de ellos." Aunque estas cosas puedan haberse dado en Lutero encajadas en circunstancias físicas excepcionales, podemos decir que ésta es la manera como habla la naturaleza humana originaria y simple, en la cual la atormentada angustia vital corre pareja y se multiplica con la angustia de la prueba o verificación.[15] Finalmente, Lutero alza con las manos temblorosas el vaso de la gracia, partiendo de la fe. Y ¿qué otra cosa podía hacer? Así, pues, el contenido del cristianismo permanece intacto e inquebrantado; y sus pensamientos no se han debilitado. Lo que ocurre es que entonces se vierten en una poderosa vivencia o experiencia íntima de carácter místico personal, y del tipo más simple.

Esta nueva religión cristiana, de carácter opuesto al espíritu del mundo antiguo, se convierte casi repentinamente, en aquella época ya madura, en un asunto sentimental de la totalidad del pueblo. Esta nueva religión cristiana nace del hecho de haber captado la manera de ser del primitivo cristianismo, de aquel cristianismo semipreantiguo. Y como quiera que las masas perciben inmediatamente la profundidad del problema, ocurre que, con independencia de donde tome esta nueva religión sus fórmulas y sus fundamentos teológico-dogmáticos, ella prende en seguida en el sentimiento del pueblo entero. Pues hay que observar lo siguiente: aparte de todas las disputas que se siguen entonces —las cuales no constituyen algo que sea académico, categórico, terso y claro, pues tal cosa no la alcanzó nunca el luteranismo—, la nueva religión constituye en aquel tiempo la voz de la generalidad; y constituye también una experiencia o vivencia sentimental, encarnada en una máxima fuerza personal de voluntad y de expresión.

---

[15] Este punto de vista ha sido vigorosamente desarrollado por Gerhard Ritter, en su obra *Luther,* Munich, 1928.

Esta experiencia íntima o vivencia sentimental correspondía a la actitud democrática de las masas. Después que toda autoridad hubo caído, quedó subsistiendo la forma religiosa de la autodeterminación y de la autorredención, como complemento necesario de la autoadministración artesana. ¿Para qué servían aquellos sacerdotes extraños e impuestos, con su aparato de la gracia? Nos administramos por nosotros mismos la salvación de nuestra alma; y lo podemos hacer de la mejor manera, mediante propios funcionarios que elijamos por nosotros mismos. El negocio de la salvación de nuestra alma lo administramos de la misma manera que el resto de los asuntos de la vida.

Ahora bien, Lutero fue desde un principio también un estadista. Y en esto radica una buena parte de su magnitud histórica. Era lo suficientemente prudente, para saber que su nueva fe sólo podría conseguir un apoyo, y más tarde una forma eclesiástica, mediante la protección y los intereses de los poderes estatales que entonces surgían; poderes estatales que, en Alemania, tenían carácter territorial. Estos poderes estatales se habían ya desarrollado en la región del oeste de la Alemania Central. Lutero —el profesor universitario sajón— se puso en seguida bajo la protección de su Príncipe Elector. Y la iglesia luterana nacional posterior se halló ya de antemano formando una línea de ofensiva. En virtud de este enlace, los señores territoriales se convierten de modo eminente en protectores decisivos de la nueva religión, moviéndose a menudo por intereses políticos. Pero aparte de esto, el primer núcleo de fuerzas decisivas para la afirmación espiritual y el fomento de la nueva religión fue la buena disposición en que las ciudades se hallaron para recibir la Reforma luterana; sobre todo, las grandes ciudades ricas en iniciativa: Estrasburgo, Zürich, Basilea, Nürenberg. En tanto que la Reforma permaneció en el terreno espiritual, fue encarnada y propugnada sobre todo por el patriciado urbano y por sus aledaños, sin perjuicio de que también colaborase en ello la presión de las clases inferiores.

Ahora bien, la corriente de agitación de esta época tenía, desde largo tiempo atrás, un fundamento y cauce más profundo y más ancho. Esta corriente se movía desde largo tiempo atrás en el subsuelo de la sociedad; y, en el campo espiritual, llegaba hasta poner en duda el sentido de la vida. Esta corriente era revolucionaria en un *sentido universal.* Una vez que la vieja autoridad había sido atacada y hecha pedazos, tenía que estallar una revolución general, que pusiese en cuestión la estructura social e incluso las formas más fundamentales de la vida; tenía que estallar evidentemente esta revolución como algo obvio. Por eso, la Reforma alemana se convierte en su esencia en una revolución de la *vida.* El hecho de que esta revolución permaneciese solamente como un torso, es decir, como algo fragmentario y no se convirtiese en algo parecido a lo que fueron más tarde la Revolución Inglesa de los puritanos y las que siguieron después, fue debido a las siguientes circunstancias: a la disolución y disociación de la vida alemana, que, en aquel entonces, había alcanzado un grado de variedad y de plenitud jamás sobrepujado, ni siquiera igualado después; y también a que a esta [illegible] después del natural fracaso de la reforma del Estado, le faltaba un objeto unitario para proceder a un avance creador en lo mundano o secular; y fue asimismo debido a la carencia de una preparación intelectual en el campo civilizador, pues aun no cabía proponerse una finalidad extrarreligiosa, elaborada a fondo. La Reforma alemana excitó y removió las olas de la gran guerra de los campesinos, contra la cual tenía que volverse con dureza el caudillo de la revolución religiosa, puesto que él sabía perfectamente que su vivencia como nueva forma de vida tan sólo podía salvarse al amparo del Estado, que entonces se estaba constituyendo y desarrollando. En cambio, los campesinos podían moverse por propósitos de reforma religiosa, pero no tenían, ni podían tener, un fin de transformación social y mucho menos de transformación política. El carácter revolucionario de la Reforma seguía creciendo a través del amigo de Lutero, Karlstadt, y de Tomás Münzer, quien era ya comunista y no había sido apenas comprendido por los campesinos. Y este carácter revolucionario de la Reforma arrastraba a los bautistas, que en un principio habían sido rigorosamente ascéticos, hacia el radicalismo del reino de los anabaptistas en Münster, fuertemente influido por los Países Bajos modernizantes, en el cual regía el sistema de comunidad de mujeres y otras cosas similares. La esencia revolucionaria de la Reforma, dondequiera que trasciende la esfera religiosa de lo eclesiástico convirtiéndose en tea incendiaria de la vida, cae en lo informe y en lo desdichado. ¡Y tenía que ser necesariamente así! Pues todavía no existía un mundo cerrado de ideas sobre la transformación social y política en el orden secular.

Así, pues, la revolución permaneció teniendo un carácter religioso y dentro de estos límites. Como tal, la Reforma constituye el hecho de mayor importancia universal realizado por los alemanes en el movimiento del mundo occidental, que desde entonces estuvo formado por una serie de etapas revolucionarias. ¿Pero podemos decir acaso que la Reforma es a la vez el hecho más alemán? Ciertamente que sí. Presenta, en verdad, los rasgos que a través de la historia se han convertido en característicamente alemanes, como por ejemplo: vivencia originaria y primaria, es decir, experiencia inmediata e íntima de carácter prístino, enérgica profesión de fe sin miramientos, amoldamiento a las consecuencias prácticas, lo cual por desgracia es santificado teóricamente. Pero con ser todo esto muy alemán, sin embargo, la peculiaridad más alemana de la Reforma consiste sobre todo en su dimensión de fatalidad, a saber: en el hecho de que se convierte en una túnica de Neso, que la historia arroja otra vez a la cabeza del pueblo de la Europa Central, para hacerlo arder allí dentro, de la misma manera como en otro tiempo lo había hecho la misión universal del Imperio. Por esta causa el pueblo alemán permaneció inmaturo, lanzando en el mundo sus más grandes obras, como en un proceso de autodestrucción productora. Italia se desangró en el Renacimiento; Alemania, que en la época de la Reforma fue fecundísima en sus obras, se desangró precisamente en esta Reforma.

III. La división del mundo occidental en dos sectores

En un pequeño cantón de la Suiza occidental pudo Calvino, francés del Norte, sacar las consecuencias racionalizadas del hecho volcánico de Lutero; y pudo hacerlo con una fría tranquilidad, que al lado de Lutero se nos antoja gélida, y con un frío cálculo. Y, así, surge una idea, que Lutero, para quien la consecuencia lógica no tenía especial importancia, no dedujo jamás de la doctrina de la predestinación, pero que positivamente podía deducirse de ésta, a saber: la idea del estado de los elegidos por Dios, los cuales administran por sí mismos su salvación y luego gobiernan también el resto abyecto del mundo. Esto constituye el preludio de las hazañas posteriores de Cromwell, si bien éstas fuesen heterogéneas; y constituye, al propio tiempop, el preludio paradójico de todas las futuras democracias occidentales, cuyo contrapolo extremo hubiera tenido que ser en el fondo aquella doctrina religiosa de la *élite.*

Calvino es un ortodoxo racional; y, como es sabido, llega hasta la condenación inquisitorial de los adversarios peligrosos que profesan otra religión. Su racionalismo, lógicamente claro y clásico, es por entero un racionalismo propio del espíritu de la Antigüedad; y podemos decir que, geográficamente, creció sobre el suelo antiguo y, por consiguiente, influyó primero sobre todo en esta área. De la complejidad y multiplicidad del legado antiguo, Calvino trasplanta inconscientemente la dimensión de racionalidad de éste, bajo la forma individualista que tuvo en las postrimerías romanas, al campo decisivo para la vida de aquella época, es decir, al campo religioso; con lo cual viene a hacer lo mismo que después hizo el régimen del Terror de la Revolución francesa, bajo la forma de toga pagana antigua del fanatismo clásicamente lógico. No es casual que Rousseau, quien, a pesar de su modo de ser muy diverso, allana el camino para ello, proceda de la región donde había florecido la fe de Calvino.

En aquel entonces, con ocasión de la propaganda que se desarrollaba por la Reforma religiosa, y ante la necesidad de adoptar una actitud, ocurría que toda la zona oeste del mundo occidental, que había pertenecido al mundo antiguo, tenía, en el caso de que aceptase el nuevo lema, que ser calvinista y no luterana. Y en esta zona, la oleada reformadora, allí donde ya no había tensiones o contraposiciones populares que obrasen como fermentos revolucionarios en el subsuelo, tenía que situarse en un nivel completamente diverso. La oleada reformadora en esta zona se encontró de nuevo con el desenvolvimiento de las pugnas y afanes por la formación del Estado. Y, en contacto con estos fenómenos, la Reforma se convirtió en un asunto de los poderes aristocráticos todavía intactos, bien de carácter burgués o bien de forma feudal antigua. Así la Reforma se convirtió en un asunto de las camarillas y ligas de estos poderes aristocráticos; y, en determinadas circunstancias, se convirtió —como había ocurrido en Alemania— también en asunto de los príncipes territoriales, como sucedió por ejemplo en Navarra. En los Países Bajos, donde los estamentos se habían convertido en Estado, esta oleada reformadora pudo crecer y desenvolverse para los mismos como problema fundamental de libertad de la nación en formación. Ahora bien, en ninguna parte la Reforma fue ni podía llegar a ser lo que había sido en Alemania; es decir, ni fue ni podía ser el intento de una revolución que abarcase y afectase todas las esferas y que de hecho no se detuviese ya ante nada. La constelación se hallaba en una pareja situación de lejanía tan sólo en Inglaterra, la cual oscilaba de acá para allá entre dos actitudes vitales básicas y dos repartos políticos de fuerzas. En Inglaterra, la Reforma, partiendo de la forma calvinista que se había convertido en puritana, pudo un siglo más tarde entrar ya en conexión con las tendencias de un pleno *self-government* (o autogobierno), tendencias entonces algo más desarrolladas que eran sobre todo de carácter político.

Ahora bien, el mundo occidental quedó desgarrado en dos partes desde la rebelión de los elementos de su zona del Este, los cuales no estaban impregnados del espíritu de la Antigüedad. Estas dos partes, durante largo tiempo, no estuvieron tajantemente separadas desde el punto de vista geográfico; sobre todo no lo estuvieron en tanto en cuanto el empuje encarnado por el calvinismo inundó también el Oeste y afectó especialmente a Francia. La lucha asumió un furor, casi sin precedentes, y se desencadenó durante siglo y medio. Pues bien, si dirigimos la mirada hacia el final de esta lucha, entonces podemos contemplar lo siguiente: al fin quedó fijado el límite geográfico que separa en Europa el catolicismo del protestantismo. Esta frontera quedó fijada en términos generales, en concordancia con los resultados de la lucha, salvo algunas desviaciones y torceduras por causa de las intervenciones estatales y de otros factores fortuitos. Pues bien, este límite geográfico entre catolicismo y protestantismo separó dos actitudes vitales y dos mundos, que desde entonces han permanecido disociados. Esta frontera cruza por la zona central de Alemania, que desde entonces ha constituido el perpetuo campo de tensión.

Ahora bien, ¿cómo es el hombre que entonces se desarrolla al este y al norte de dicha frontera? ¿Cuál es su actitud ante la vida? ¿Cuál es y en qué consiste su cultura frente a la cultura del Oeste, que ha seguido siendo antigua de modo inquebrantado y en un doble sentido? Este hombre de la zona protestante tiene un sello diferente: le falta la vinculación densa y perceptible por los sentidos con un mundo de símbolos visibles; le falta materia vital configurada por la fantasía como una realidad múltiple en este mundo y en el otro, materia y elementos de vida con los cuales sigue contando el hombre situado más allá de esta frontera, el cual, en cálculos generales aproximados, continúa siendo católico y estando enriquecido en todas las cosas sustanciales, incluso en los casos en que no sea creyente o en que sea protestante y viva en un sitio donde estén mezcladas las confesiones. En el hombre protestante desaparece la dimensión simbólica sensible, que fue conquistada en la Antigüedad y conservada en el cristianismo católico. Para el hombre protestante la vida se hace más pobre en representaciones concretas. Y en lugar de estas representaciones concretas, tiene que poner una vivencia interior invisible e impalpable. Ahora bien, para el hombre corriente o adocenado, que no puede mirar siempre hacia lo interior y que se halla actuando en la vida, se produce un medio sucedáneo. Consiste en lo siguiente: es santificado religiosamente aquello que para Lutero había constituido tan sólo un apéndice de la nueva religión que estaba acuñando, a saber, el *ethos del trabajo.* Y entonces, este *ethos* del trabajo se convierte con un largo alcance en el contenido decisivo de la vida. Y, de esta suerte, alborea la "metafísica del trabajo", de la cual procede el *ethos* profesional, que desde entonces llena el mundo protestante y forma a sus hombres. El artesano, que había surgido junto, frente y en parte detrás de la primera formación humana occidental, esto es, del caballero, nunca había mirado su trabajo más que como una tarea visible en un lugar concreto. Pues bien, entonces, en la época de la cual me estoy ocupando, el artesano empieza en cierto modo a elevarse y tomar vuelo hacia la vida futura en el nuevo mundo religioso, que ha nacido de la mera fe abstracta. Merced a ésta, ese nuevo mundo religioso mantiene constantemente su eficacia y, por consiguiente, tiene que estar impregnado de sentido ético en todas sus partes, incluso en todos los poros más insignificantes y triviales. Y, así, ocurre que el artesano, sumergido en este ambiente ético-religioso, empieza en cierto modo a engolfarse hacia el más allá, hacia la otra vida, para volver orientado desde allí a actuar en esta vida bajo la forma del *profesional* protestante, consagrado religiosamente. Su *ethos* del trabajo va entonces de lo abstracto a lo abstracto. Las fuerzas formativas esenciales del nuevo tipo de hombre, que surge entonces en el mundo, son principalmente las siguientes: piedad dirigida hacia la interioridad, comportamiento profesional según la ética profesional, concepción ético-religiosa de todas las cosas de la vida, concepción ético-religiosa del matrimonio, el cual, si bien antes estaba ya consagrado como sacramento, sin embargo, prácticamente, se había aflojado en cierto modo.

Que estas fuerzas formativas condujesen en realidad a una forma propiamente nueva, y la manera como lo hiciesen, dependía de las circunstancias. Y, asimismo, dependía de las circunstancias el hecho de cuáles fueran las síntesis que se verificasen con las demás fuerzas fundamentales del mundo occidental. Ahora bien, este nuevo tipo de hombre, con todo esto, cualquiera que fuese la forma en que quedase perfilado, no constituía todavía un individualista en el sentido de esta palabra, como a menudo se ha creído erróneamente. Dónde y cuándo más tarde se transformó en efecto en un individualista, esto no aconteció por virtud de la Reforma. La Reforma le puso en relación directa y *sin intermediarios* con lo *Divino* y con la redención; pero lo ligó con una férrea cadena a la Escritura, a la tradición y a la doctrina contenida en ésta. Y de tal modo y por esto ocurrió que la Reforma, en todos los campos verdaderamente protestantes, después de la formidable libertad y movilidad de la época del desbordamiento, fue atando poco a poco al hombre con cadenas más estrechas y más ligantes que las que el mundo católico había empleado en la época anterior de la economía urbana, que había sido más blanda. Adviértase además que estas ataduras del protestantismo tenían que ser más fuertes y apretadas porque estaban ligadas más internamente. La Reforma colocó al hombre en un mundo más sobrio, que se había convertido en incoloro para la vida ordinaria. Más tarde la Reforma impulsó al hombre en la esfera de esta vida cotidiana como un látigo, mediante la idea puritana del sometimiento a prueba en el cumplimiento de la profesión.

Lo que convirtió en individualista al hombre occidental, al católico casi tan aprisa y tan fundamentalmente como al protestante, no fue la revolución ideológica y religiosa, sino que fue el paulatino progreso del proceso espiritual civilizador; fue el desarrollo de las modernas ciencias matematizantes, engendradas por el protorrenacimiento y surgidas al mismo tiempo también al norte de los Alpes; fue el imponente éxito que pronto lograron los métodos cuantificadores y atomizantes de éstas, y el formidable prestigio que consiguieron para muchos siglos. Ahora bien, este desarrollo de las ciencias modernas no tenía nada que ver ideológicamente ni con el Renacimiento ni con la Reforma, pero se produjo al mismo tiempo que estos movimientos culturales.

IV. La revolución científica

En el Norte sucedió lo mismo que en Italia: el maridaje entre la ciencia antigua y la actitud empírica de los artesanos ante la vida fue lo que determinó la aparición de la nueva ciencia empírica exacta de carácter matematizante. Ahora bien, es característico del Norte el hecho de que el conocimiento cósmico se desarrollase de manera diversa a como ocurrió en Italia. En el Norte, la línea astronómico-matemática y, por tanto, cósmica, intervino y penetró en el campo de la concepción general del universo y por consiguiente en la zona relevante para lo religioso. En Italia, ciertamente desde el Cardenal Bessarion (1395-1472) eran conocidas todas las obras y doctrinas de los antiguos, incluso la afirmación del sistema cósmico heliocéntrico, formulada por Aristarco; y además Toscanelli (1397-1483), el discípulo de Brunelleschi, con sus observaciones sobre la forma esférica de la Tierra, había dado un estímulo fundamental a Colón. Mas a pesar de todo esto, en Italia no se había producido inmediatamente un ulterior desenvolvimiento revolucionario de la astronomía. En cambio, en el Norte, los mismos conocimientos y los mismos estudios empíricos, cultivados por primera vez en Nürnberg por personalidades como Regiomontanus y Behaim —a los cuales Colón debió los instrumentos y cálculos para determinar la situación y la orientación (astrolabio, Efemérides de 1475-1506)— condujeron muy pronto en enlace con las ideas del Cusano a la cuestión sobre el cielo; condujeron muy pronto a la concepción de Copérnico (1475-1543); y, después, sobre la base de las observaciones de Tycho Brahe, condujeron a las leyes cósmicas de Kepler, con las cuales se consiguió por vez primera una visión del mundo plenamente segura, que lo revolucionó todo.

¿De dónde provenían estos hechos revolucionarios? La respuesta es la siguiente: después que se hubieron planteado los problemas de una nueva visión del mundo, ésta fue captada en el Norte por la misma corriente vital revolucionaria, que había encarnado también la Reforma. Para el hombre piadoso del Norte, no era indiferente la cuestión acerca de cómo tienen que ser ligados o relacionados Dios y el mundo, uno con otro, después de la demolición de la vieja teoría aristotélico-escolástica; ni tampoco era indiferente la cuestión sobre cómo es cognoscible Dios en el mundo. Este hombre, cargado de tensión, planteó en seguida tales cuestiones a la filosofía, la cual se hallaba ya en estado de agitación. En la Antigüedad el hombre se había dado por satisfecho con el conocimiento de la forma esférica de la Tierra, e incluso de su distancia del punto central del cosmos. El velo de los mitos, que por lo demás se había vuelto transparente, se convirtió en algo todavía más delgado y más tenue. En este mundo que cada vez fue siendo más simbólico en su pensamiento ideal, nada se movía ni se agitaba, como consecuencia de las transformaciones fundamentales verificadas en la concepción del cosmos. No podía existir una tensión o contraposición entre Dios como creador del mundo y una visión del cosmos cualquiera que ésta fuese. Todo resultaba perfectamente admisible en este terreno. Ahora bien, por el contrario, en el mundo occidental situado al norte de los Alpes, los conocimientos sobre el sistema solar desencadenaron un torrente de problemas. Y, así, ocurrió que la ordenación divina del mundo hasta entonces admitida, se convirtió súbitamente en algo inseguro; y de tal suerte nació una nueva problemática.

Esta tensión, o necesidad de entronizar de nuevo al dios-creador en el orden del cosmos, aguijoneó a Kepler para el descubrimiento de las leyes del movimiento de los astros, los cuales, según su opinión, proclamaban una armonía divina. Y así, esta nueva ciencia de la naturaleza, que estaba formándose, puso manos a la obra, impulsada por el problema de las relaciones entre Dios y el mundo, no en un sentido irreligioso, sino encaminada siempre hacia la búsqueda de una nueva representación cósmica de la religiosidad. La nueva ciencia de la naturaleza desarrollada en la zona situada al norte de los Alpes, llevó también a cabo esto de la misma manera, en aquellos trabajos que no se desenvolvían sobre la base matemática, sino que comprendían la interpretación de la naturaleza por otras vías. Y, así, Paracelso, el primer gran médico y el primer gran investigador concreto de la naturaleza en Europa, traía a colación por doquier en sus estudios fuerzas naturales divinas arcanas, y, por lo tanto, era en verdad un "teólogo práctico", como acertadamente lo llama Gundolf. Paracelso constituye sólo el ejemplo más destacado y de mayor volumen. Contestar a las preguntas que manan de los últimos fundamentos; preguntar de nuevo en virtud de la íntima necesidad que imponen las nuevas cuestiones que surgen; contestar y preguntar siempre de nuevo y así sucesiva e ilimitadamente; tal es en todas partes la dinámica de la nueva ciencia.

La nueva ciencia constituye un complicado engranaje, movido y mantenido en movimiento, no sólo por el afán de conocimiento o por la curiosidad de saber, sino también por las cuestiones de una concepción del mundo y de la vida. Y este complicado engranaje plantea siempre, una y otra vez, nuevos problemas sobre la concepción del universo; con lo cual resulta que, de ese modo, en tanto que tales problemas constituyen un nuevo impulso que eleva el movimiento y el progreso, este engranaje científico reacciona sobre sí mismo.

A pesar de la vigorosa religiosidad imperante, se está empeñado, en correspondencia con la actitud de afirmación vital de la época, en comprender, en captar y conquistar la Tierra. De aquí la hazaña de Colón, que se verificó tan pronto hubo constancia de la forma esférica de la Tierra.

Así, pues, la conquista sistemática del mundo por los hombres occidentales empieza como la descarga de tensión de un dinamismo casi indomeñable, que utiliza como instrumento a este hombre del Renacimiento. Y es raro que parta de España esta conquista externa del mundo, que encierra práctica y simbólicamente la esencia más decisiva y característica de la época, y tiene dimensiones tan revolucionarias como la transformación operada en el campo del conocimiento y como la revolución religiosa. Es muy raro que esta conquista externa del mundo, tan significativa, parta de una orilla cultural de Occidente, del extremo Oeste del mismo, es decir, de España, que era el lugar que hasta entonces se había quedado más retrasado espiritualmente en toda esa dinámica, y que acababa de liberarse de una dominación extraña. Y, a pesar de eso, España, junto con Portugal, se apoderó entonces de la dominación del mundo. El Papado, que aún aparece aquí de nuevo como poder universal, accediendo a los deseos de España y Portugal, llevó a cabo el reparto de toda la tierra no europea entre esos dos países. Todas las tierras del globo situadas más allá de cien leguas al oeste de las islas Azores y de Cabo Verde, quedaron adjudicadas a España; y todas las situadas al este, a Portugal. Se hizo así oficialmente con el propósito de que ondease sobre las tierras del Nuevo Mundo la mortecina bandera de la Cruzada; pero positivamente, en cuanto a sus efectos, esto sirvió al propósito de una explotación capitalista prolongada durante siglos con métodos tan bajos, que representa una de las páginas más lamentables de la historia.

Capítulo VI

EL MUNDO OCCIDENTAL Y SU EXPANSIÓN DESDE 1500

A. CON QUÉ SE ENCONTRÓ EL OCCIDENTE. EL JAPÓN. LA DINÁMICA GENERAL

Comienza de modo muy complejo lo que se llama Edad Moderna, aquel período que dura tres siglos o más —cuya caracterización ofrecí antes—, aquel período de la conquista domesticadora del mundo, llevada a cabo por Europa, es decir, del paulatino y progresivo desarrollo de su dominación política-económica del mundo. Estos fenómenos coinciden con la formación firme y sólida de los estados de Europa. Y estos fenómenos llevaron el desenvolvimiento de la productividad cultural europea a una abundancia y plenitud, casi imponderable, de formaciones y obras, que, a la vez, eran nacionales y se hallaban en recíproco influjo universal.

Hágase gracia de la tarea de exponer de modo completo, ni siquiera en ojeada general, estas producciones culturales. El intento de hablar sobre las mismas, aunque fuese de un modo sumario, resultaría presuntuoso, y, además, por otra parte, sería superfluo para las finalidades que me propongo en este libro. ¿Cuál es propiamente la cualidad de la vida occidental y cuál es la dinámica cultural inserta en ella, que caracterizan a este período? Desde un punto de vista sociológico, ¿cuáles son algunos de los resultados esenciales de esta dinámica cultural? Se entiende, al decir resultados esenciales, aquellos que son efectivamente esenciales para la continuación progresiva del desenvolvimiento cultural occidental, y que son, por tanto, a través de la acción de Occidente, esenciales también para el desarrollo del proceso de la cultura universal.

I. ¿Con qué se encontró Europa?

El mundo se abrió para Europa. El mundo tenía que convertirse en una parte de la vida occidental, de una manera muy diversa de lo que había sido antes. ¿Entró el resto del mundo en esta época ya en una relación de recíproco influjo con la vida occidental, o qué es lo que sucedió?

Más allá de Europa, había tres continentes en los cuales no existía ninguna alta cultura, ni tampoco una civilización técnica comparable con la europea. La causa por la cual *Australia* no llegó a desarrollar una alta cultura es fácilmente comprensible. Australia no cuenta con grandes zonas fértiles. Australia constituye aquel bloque continental segregado en época muy temprana, que se caracteriza por una fauna y flora de los períodos primitivos y que conservó, como un depósito intacto y como único patrimonio, partes de las primeras culturas humanas y de sus superestratificaciones, hasta el siglo XVIII, en que el interés europeo empieza a proyectarse sobre ella.

África, es decir, la gran parte de África situada al sur de su sector norteño (el cual en su historia pertenece por entero a la vida mediterránea), separada de este pequeño sector por el Sahara y por el desierto de Libia, constituye, vista en conjunto, una gigantesca altiplanicie, sin ninguna estructura hacia el exterior y con una muy débil articulación en el interior. Esta altiplanicie africana, con montes horizontales y con depresiones, constituyó, desde la edad de piedra, a pesar de su separación o aislamiento, una amplia región de derrame (ciertamente muy retirada), sobre todo de las influencias procedentes del Nordeste, de las irrupciones hamíticas y semitas; y, en los tiempos históricos precoloniales, constituyó también una zona de salida del ímpetu expansivo de la religión islámica, encarnado allí por la corriente de los hamitas. Hoy en día se considera a África como un continente,[1] en el cual la cultura agrícola auténticamente negra, que en términos generales abarca todo el Centro y el Sur, luchó y se mezcló también evidentemente con una cultura hamita y cazadora y luego criadora de ganado. África, ya antes de la irrupción musulmana, llegó a formaciones de tipo análogo al estatal, sobre todo notoriamente en el Sudán y en la zona del Sureste, sobre la propia base negra o sobre una base mixta. En los primeros tiempos, llegó a establecer aquellas formas muy primitivas de una monarquía que termina con el autosacrificio del rey, en una fecha determinada,[2] en lo cual tenemos que ver indudablemente una grandiosa actitud ante la vida. Pero esta organización de mando, surgida al calor de la mántica del sol y de las estrellas, no subsistió largo tiempo; como tampoco subsistieron duraderamente las grandes organizaciones de mando posteriores, creadas por los hamitas criadores de ganado vacuno o de ganado caballar. Y por más que los cuentos africanos —hoy cuidadosamente coleccionados— nos ofrezcan variados y múltiples atractivos, este continente no llegó a alcanzar jamás, en ninguna de sus partes, un desarrollo de la civilización y mucho menos de la cultura. Allí donde no existen elementos civilizadores o culturales importados, África muestra decisivamente el carácter peculiar de los primitivos, tal y como lo bosquejé al comienzo de este libro. Esto resulta curioso, si se tienen en cuenta las ricas dotes, tanto de los negros como de los hamitas; y, sin embargo, resulta comprensible, cuando pensamos en el hecho siguiente: que este continente cálido, cuyas zonas tropicales occidentales están atravesadas por selvas vírgenes, y que precisamente por esto se halla en parte cerrado frente al mar, carece de una estructura articulada, que hubiese podido crear una dinámica entre las zonas agrícolas y las zonas ganaderas, similar a la que se desarrolló en el continente asiático-europeo.

Ahora bien, en *América* no pudo producirse oportunamente una alta cultura capaz de resistencia, entre otras causas por la siguiente: porque sólo hay mesetas más bien pequeñas —como en México y Perú— apropiadas para criaderos de caballerías. Tan sólo tardíamente en el Perú se desarrolla la llama, que es un animal utilizable para la carga y cuya lana y carne pueden ser aprovechadas, pero que no era un animal de tiro. A todo esto, hay que añadir, como factor decisivo, lo siguiente: a causa de la situación de separación que hubo en la época glacial, por virtud de que se retrasó durante mucho tiempo el deshielo, el hombre llegó a estas regiones probablemente muy tarde, en comparación con lo ocurrido en las restantes zonas de la Tierra; y no llegaron en absoluto criadores de ganado vacuno ni equino, ni tampoco caballos. Ahora bien, de esto resultó que, cuando llegaron a América los hombres blancos, no existía agricultura con bueyes y arado, a pesar de haber extensos terrenos fértiles, antes bien, los indios en su gran masa eran todavía cazadores. Las culturas con ciudades y edificaciones en piedra y otras cosas similares, que se encontraron en México, Yucatán y en el sector noreste de Suramérica dominado por el Perú, eran culturas jóvenes. Tanto es así, que puede decirse que, entre estas culturas indígenas, las de mayor rango habían sido iniciadas en sus precedentes por gente llegada en el período que corre aproximadamente desde el año 300 al 600 d. c., y que tan sólo obtuvieron su desarrollo hacia el tiempo del 1100 y en parte hasta el 1300.

---

[1] Cf. Frobenius, *Kulturgeschichte Afrikas,* Viena, 1934.

[2] Cf. James George Frazer, *The Golden Bough,* Londres, 1900-1925. Hay ed. en español, Fondo de Cultura Económica, México, 1944.

Estas culturas indígenas —las mejores de ellas— cuando llegaron los españoles constituían semiculturas, que se hallaban a una notable altura desde el punto de vista de la civilización técnica, pero que no poseían una catarsis cultural, ni mucho menos habían desarrollado un universalismo religioso o de otro tipo. Así, pues, se hallaban en un proceso de decadencia; tenían forzosamente que estar decayendo, ya que no poseían un punto de apoyo general, independiente de sus ídolos. Tenían que perecer en medio del violento empuje desarrollado allí por los cristianos.

América, en cuanto a importantes partes no sólo de sus costas sino también de las regiones más desarrolladas del interior, fue ocupada ya en el siglo XVI; y en lo fundamental no fue sometida a reparto hasta mediados del siglo XVIII. África, que constituía un cuerpo difícilmente penetrable, fue hasta dicha época tan sólo moteada con algunas colonias comerciales en sus bordes; pues la apertura decisiva y el reparto de África no empezó propiamente hasta 1875. Australia permaneció aparte hasta comienzos del siglo XIX; y, a partir de entonces, empezó a convertirse en colonia de emigración. Pues bien, en cambio, a diferencia de esto, ocurrió que la relación del mundo occidental a través del mar con las viejas culturas del *hemisferio oriental* y sus irradiaciones, fue fundamentalmente de otro tipo. Respecto del hemisferio oriental, podemos decir que en las grandes zonas culturales había por doquier densas poblaciones; había una alta cultura, si bien existiese un atraso en cuanto a la civilización técnica; existía un poder político organizado en los dos ámbitos más orientales, esto es, en China y Japón; existía en el Indostán una ocupación extranjera concurrente, la de los mongoles, que había introducido el mahometismo, y que tenía un poder militar fuerte y había conseguido dominar la mayor parte del país, en virtud de una dinastía de poderosos príncipes. Los europeos tan sólo pudieron apoderarse pronto de los territorios intermedios insulares, situados debajo del ecuador y un poco al norte de éste; es decir, de parte de las actuales *Indias Orientales* holandesas y de las *Filipinas.* Allí, los europeos, durante mucho tiempo, no pudieron afectar ni destruir las irradiaciones de las culturas brahmánica, budista e islámica, o de la cultura china, extendida por encima del estrato matriarcal melanesio; porque todas estas culturas eran de carácter universalista, y, por lo tanto, estaban dotadas de una capacidad de resistencia.

La *India* propiamente dicha, fue primero orlada con colonias comerciales; y después de una larga rivalidad entre las varias potencias europeas expansionistas, pasó por fin a Inglaterra, como resultado de la lucha entre franceses e ingleses, que duró desde el año 1740 al 1763. Pero no fue incorporada al Imperio británico como territorio sino hasta más tarde, después de los temores que provocó el plan oriental de Napoleón (¡Egipto!). Para ello, desde 1800 aproximadamente, se desarrolló una pugna con los estados indígenas hindúes, que hasta entonces tan sólo habían sido mediatizados, hasta que fueron incorporados como territorio en 1826; e incorporados políticamente por completo en 1858.

Ahora bien, *China* y *Japón* opusieron con éxito resistencia a todo atentado contra su libertad de movimientos. China y Japón tenían el sentimiento de poseer un rango político parejo a las potencias occidentales e incluso un sentimiento de superioridad en lo espiritual. China adoptó la política contractual de puertos muy restrictiva; admitió, al propio tiempo, misiones cristianas, ejercidas allí por jesuitas, pero que en manera alguna consiguieron éxito entre las masas y que, con ocasión de cualquier rozamiento, se hallaban entregadas a prohibiciones y persecuciones. Ahora bien, de otro lado, por mediación de las misiones y también por otros conductos llegaron a Europa, en el siglo XVIII, influencias chinescas en lo artístico y lo espiritual. El Japón, que al principio se había comportado de manera similar, se cerró herméticamente desde comienzos del siglo XVI. Esto ocurrió con motivo de los inoportunos intentos fanáticos de las órdenes religiosas mendicantes, que habían obtenido éxito en su propaganda. Y a causa de esto, el Japón se cerró herméticamente, mediante un acuerdo político y una práctica, por cuya virtud resultaba que todo europeo que se detuviese en su suelo se convertía de hecho en un prisionero del gobierno japonés.

La resistencia de China fue quebrantada en el siglo XIX, mediante una serie de guerras, entre ellas la fea guerra del opio, en la época que va desde 1840 a 1860. En cambio, el Japón en los años de 1868 a 1871, llevó a cabo un peculiar viraje total hacia la civilización europea, viraje único en la historia, engendrado principalmente por factores políticos. Para la comprensión de este fenómeno será preciso decir algunas palabras sobre este país; no ciertamente con la intención de llevar a cabo a fondo un análisis sociológico cultural, sino tan sólo para conseguir una noción sobre las bases del papel tan peculiar que en la dinámica de la cultura universal asume este país, cada vez más importante para el porvenir del lejano Oriente.

II. El Japón

El Japón no constituyó una verdadera cultura por su propia fuerza ni por sus propios medios. Más bien lo consiguió por efecto de las irradiaciones de las dos grandes culturas orientales, a saber, de la china y de la india. Ahora bien, el Japón difiere enteramente del resto de las zonas de irradiación de las culturas china e india por el siguiente hecho: porque, al lado de la India y de la China, llegó a ser el tercer campo de una alta cultura en el Oriente. Y el Japón constituyó el campo cultural que más se preservó a sí mismo, frente a la importancia decisiva de las influencias exteriores. El Japón determinó, por decisión de su propia voluntad y autoridad, cuál había de ser el tipo y la medida en que debía efectuarse la incorporación ya inevitable a la civilización europea. El Japón está provisto de una extraordinaria agilidad y disciplina para configurarse y transformarse, que fácilmente proporciona una falsa impresión al extranjero que sólo capte los aspectos externos. No vamos a tratar aquí de la belleza mil veces ensalzada de este país, la cual llena a sus habitantes de orgullo nacional sin par y que constituye uno de los fundamentos de toda su armoniosa cultura preoccidental.[3] Aquí he de ocuparme sólo de aclarar el fenómeno tan esencial de su elasticidad política, económica y cultural, para lo cual tendremos que partir de la consideración de los hechos naturales.

---

[3] Trata esto muy bien Émile Hovelaque, en su libro *Les peuples d'Extrème Orient: Le Japon*, París, 1921.

El Japón está constituido por cuatro islas. La mayor, con sus capitales cambiantes, se halla situada aproximadamente en el mismo grado de latitud que Sicilia y Túnez. La más meridional se halla algo al norte de la latitud de Egipto. Las cuatro islas disfrutan de la ventaja de poseer una rica estructura de montañas y valles, y, aunque son comparativamente pequeñas, cuentan con terrenos muy ricos en humus y muy fructíferos, gracias a la esplendidez de los monzones y de las lluvias del Oriente. Y las cuatro islas están situadas como formando un bello arco, cerca del continente asiático. Pero no dirigen su rostro hacia él, sino que miran al Pacífico. Sus mejores puertos se hallan dando cara al Pacífico; mientras que la parte occidental se halla erizada de cortados acantilados de difícil acceso. Tan sólo gracias a la navegación a vapor, pudo superarse su separación del continente asiático. La consecuencia de todo esto fue que el Japón, a pesar de todas las ventajas de que disfrutaba, a pesar de sus viejísimos afanes de mando y de dominación, que siempre pretendió ejercer sobre algunas partes de Corea, a pesar de que desde el año 250 d. c. puede comprobarse la penetración y el influjo de determinados elementos de civilización procedentes del continente asiático —que se hallaba tan adelantado— permaneció hasta mediados del siglo VI en una situación de primitivismo, en un estancamiento, en una semicultura, que resulta un fenómeno muy extraño y casi único para un pueblo que después había de desarrollar una alta cultura.

Es cierto que a la más vieja población —cuyos restos todavía sobreviven—, es decir, a los ainos, organizados o empeñados por un régimen matriarcal, cuya procedencia y parentesco es oscuro, se unieron, por anteriores invasiones, capas mongoloides, que vinieron del Norte, y capas malayas, que llegaron del Sur. Durante el larpo tiempo que el Japón permaneció aislado, todos estos elementos se mezclaron profundamente, dando origen al tipo racial japonés actual muy unitario, de corta estatura, que es bien conocido. Pero esta raza vivió hasta el año 600 aproximadamente en clanes sueltos, regidos por jefes, que tenían entre sí una conexión muy floja, y que se hallaban bajo un jefe superior llamado emperador, sin desarrollar una forma que cobrase importancia histórica.

La intangibilidad cerrada a los ataques exteriores conduce siempre a la posibilidad de que, en cada formación histórica, las rivalidades y luchas recíprocas que se producen entre las nuevas camarillas nobiliarias (surgidas de nuevo, apoyándose en las primitivas representaciones o imágenes de los clanes, cuidadosamente conservadas por causa ya de la veneración divina que se tributaba a la casa imperial), pueden desfogarse hasta el final, hasta que se llega al dominio triunfante de una o de algunas pocas de esas camarillas. Y, así, de esta suerte, la historia del Japón se convierte en una especie de caleidoscopio de la dominación cambiante de los varios clanes, dominación ejercida bien en forma notoria o bien en forma encubierta. El continente asiático, situado bajo la influencia china, el cual no era de naturaleza expansiva y se hallaba ocupado consigo mismo, tan sólo intervino una única vez en este destino japonés. Esto ocurrió en el siglo XIII, bajo la breve dominación de los mongoles, ávidos de conquistas, y mediante una armada que se estrelló en Taifun. Sólo hasta aquí y nada más, puede llegar el paralelo del Japón con las Islas Británicas, las cuales se hallaban ligadas al continente europeo en una proporción y de una manera enteramente diversa de lo que le ocurre a Japón respecto del continente asiático.

Por otra parte, las islas japonesas habían crecido muy estrechamente entrelazadas en sus centros decisivos de poder; habían desarrollado un fuerte orgullo nacional, basado en la situación cerrada de su país, y alimentado por el sentimiento de la especialidad de su homogéneo modo de ser característico y por el sentimiento de la belleza de su tierra. Y, en virtud de todo esto, ocurre que el Japón, prudente y dueño de su propia vida, dirigido por su aristocracia cambiante, dotado de un sentido extraordinariamente fino para percibir las ventajas y los peligros que pudieran venir de los mundos situados fuera, siempre se ha hallado fundido para tomar con rapidez una actitud unitaria frente al exterior. Y esta decisión, en unos casos, ha significado un encapsularse herméticamente de modo absoluto; y, en otros casos, ha consistido en una recepción dosificada de los elementos extraños, sin renunciar a las propias características.

Esta combinación de los factores de la estructura social con los factores colectivos espirituales ha sido favorecida por la naturaleza; y ha constituido uno de los fundamentos más esenciales e importantes en aquel fenómeno de elasticidad, es decir, de aquella capacidad para encajarse o transformarse. Esta capacidad, en sí misma, no tiene todavía nada que ver con una propia productividad mayor o menor, sino que constituye tan sólo algo ligado con una conducta bien ponderada, respecto de lo históricamente inevitable, que ha sido llevada a cabo de un modo unitario. Todo lo recibido o aceptado, o todo lo desarrollado de nuevo, fue insertado en una tierra matriz primitiva, a la que jamás se renunció. Este suelo materno conservó siempre cuidadosamente las fuerzas directivas en cada momento, aun en los casos en que éstas provocasen alguna transformación radical; de suerte que ha constituido una especie de regazo, en cuya tierra intacta se han enraizado las plantas extrañas y nuevas.

De tal guisa, este país pudo formar de un modo consciente su historia dentro del marco principalmente de dos revoluciones en su vida, realizadas de la manera indicada y condicionadas por el exterior. La primera de estas revoluciones fue la influida por las irradiaciones de China, después del año 600, gracias a la cual el Japón entró propiamente en la historia. Y la segunda revolución consistió en la repentina inserción en la civilización occidental. Sin embargo, a pesar de todas las apariencias externas, el Japón, a lo largo de todo esto, siguió en posesión de una cultura primaria inquebrantable, la cual no conoce una evolución interna comparable con la de la cultura occidental. Más bien lo que caracteriza a esa cultura primaria del Japón es una especie de reelaboración, de adaptación de las influencias mundiales; una especie de tarea de incorporación y de eliminación, que se afirma a sí misma, unida a un permanente, consciente y deliberado esconderse espiritual frente a los elementos extranjeros.

Hacia el año 600, China, situada junto al Japón, se halla en su período de mayor grandeza espiritual, en el período clásico de Tang, del cual emanan poderosas irradiaciones hacia todas partes y en todos los aspectos. En virtud de la reforma de Taikwa en el año 645, el Japón se transforma, utilizando influencias confucionistas y budistas. Esta transformación consistió en lo siguiente: el emperador se convirtió en señor de todo, incluso de la tierra de los clanes; fue liberada la tierra de servidumbre de los cultivadores del arroz; los jefes de los clanes quedaron convertidos nominalmente en supremos funcionarios provinciales, formando una especie de nobleza cortesana —la Kuge—; y, al propio tiempo, el budismo ganó una gran influencia en la corte y en el país, mediante la acción de sus monjes y la posesión de los templos. Todo esto sin tomar del confucionismo nada más que el fortalecimiento del poder central, y también algunos principios morales que se compaginaban con el culto dominante de la veneración a los antepasados, pero sin tomar otra cosa; sin tomar nada en absoluto del mandarinato de carácter mágico. Ahora bien, el Japón introduce y encaja el budismo, que va cobrando una gran influencia práctica y espiritual, en la vieja religión del culto a los antepasados.

Efectivamente, encaja el budismo, a manera de una elevada espiritualización, a nadie se le prohibe, en el mundo de representaciones animísticas primitivas del shintoísmo, que había seguido existiendo, es decir, en la vieja religión propia. Los períodos siguientes de cultura cortesana ofrecieron pronto una gran suntuosidad y finura y produjeron extraordinarias obras literarias y artísticas, sobre todo creaciones monumentales en la plástica. Estos períodos de cultura cortesana se caracterizan por tres notas. En primer lugar, se caracterizan por el desarrollo del Shogunado, que indebidamente ha sido equiparado a una mayordomía occidental. El Shogunado consiste en una especie de mando representativo de uno de los grandes clanes nobiliarios, en lugar del emperador, quien por razones de ceremonial está encerrado en su palacio; o también en el mando representativo desempeñado por emperatrices. Esta situación se la entiende en su propio alcance tan sólo después de conocer lo que, en realidad, ocurría en el fondo, a saber: con el clan de los Fujiwara, que tenía un influjo decisivo, dominaban conjuntamente monjes budistas; y sucedía que a menudo los emperadores iban en edad muy temprana al claustro; y, por otra parte, ocurría también que muchas veces los Fujiwara les disponían y proporcionaban las mujeres y concubinas. Así, pues, se trata de un principio representativo misterioso o secreto, comprensible tan sólo desde el punto de vista de un primitivismo intacto. Bajo este sistema, se produjo la segunda de las características, que debemos mencionar como propias de esos períodos de cultura cortesana, a saber: el país fue pronto repartido en regiones de mando de los nuevos linajes principescos (nacidos de los gobernadores provinciales), es decir, de los daimios. Hay que añadir como tercera nota característica la siguiente: el desarrollo y florecimiento de una extensa clase de caballeros, que estaba detrás de los nuevos príncipes, de los daimios, a saber, la clase de los samurais. Los samurais, en unión con los daimios, se opusieron a los propósitos de la reforma de Taikwa y pusieron bajo su dependencia el país rural hasta fines del siglo XII.

Entre los acontecimientos externos del período que va desde el año 1156 hasta el 1600 se registran los siguientes: la derrocación de los Fujiwara; el desplazamiento de la vieja nobleza por otra nueva, y el traslado del centro de gravedad del Japón desde las primeras capitales Nara y Kioto hacia el Noreste. Pues bien, en este período se producen rudas luchas de la nobleza para conseguir el ejercicio del mando; luchas que determinan que sólo se eleven cortes imperiales suntuosas, salvo algunas interrupciones, hasta que al fin el siglo XVI conduce a la pugna implacable de los jefes de bandas encumbrados y a la victoria del primer representante del viejo clan Tokugawa, como linaje del Shogunado. Ahora bien, la índole de este período no debe verse en estas luchas agitadoras, las cuales al final condujeron incluso a un fracasado intento de expedición guerrera al continente. Más bien el modo de ser característico de este período debe verse en lo siguiente: mientras que la época que llegó hasta el año 1156 se había caracterizado por la coexistencia curiosísima de un refinamiento cortesano y de una situación de atraso en el país, en cambio, en este nuevo período, en unión con la dominación de una nueva nobleza militar, en conexión con la simplificación popular del budismo llevada a cabo por diversas sectas, crece la unidad del pueblo, lo cual da lugar también a la creación de un arte más realista. En esta atmósfera unitaria se encuentran y se reúnen los elementos viejos y los nuevos, los elementos propios y los extraños. Esto constituye un fenómeno que es, en cierto modo, lo que por vez primera conduce al Japón a la conciencia de sí mismo y lo configura psicológica y espiritualmente en la forma que conserva aún de un modo fundamental. El ideal del samurai, característico del caballero japonés, queda fijado desde el siglo XIII y constituye propiamente la expresión de lo que va a producir la historia de este pueblo. Este ideal tiene vinculaciones con el pueblo. El sacrificio de sí mismo, contenido en este ideal, es decir, algo prístino en este pueblo. Desde el harakiri, inmolación espontánea en uso todavía en este siglo, que se ejecuta en honor del emperador, incluso por el pueblo, hasta el código de las virtudes afirmadas, consolidadas y moldeadas por el budismo Zen, es decir, las virtudes de la discreción, del silencio, del altruismo, de la caridad, de la renuncia de sí mismo, todo esto constituye, al igual que el mismo budismo Zen configurado a la japonesa, una sublimación y una depuración de actitudes originarias, que todos los japoneses entienden. Estas actitudes fomentadas por el espíritu de la secta budista desembocan en una vinculación a la naturaleza. Estas actitudes proceden evidentemente de los viejos instintos de este pueblo; y, en virtud de su veneración a la naturaleza, veneración que efectivamente se desarrolla entonces, esas actitudes dotan a la vida de sencillez, forma y estilo.

El gran período de encapsulación del reinado de los Tokugawa, desde el año 1600 a 1868, puede designarse, desde el punto de vista social, como una época de rigidez centralista más fuerte. Ahora bien, desde el punto de vista de la estructura social, ese período no actuó como factor de transformaciones revolucionarias. Ese período trabajó sin una burocracia adecuada, valiéndose de los medios primitivos del establecimiento de rehenes y similares frente a los poderosos. Al propio tiempo, constituyó una época en la cual se fijaron los rasgos sociales; presentándose este fenómeno manifiestamente unido a una especie de formación de ciudades en muchas sedes de los daimios. A pesar de la propaganda para estancar el número de la población, lo cual se supone que se logró, este período no pudo al final dominar las hambres que constantemente se repetían, y, por ello, tuvo que terminar. Desde el punto de vista cultural, este período significa indudablemente una especie de último conocimiento completo de lo japonés, hasta que alcanza sus características peculiares muy fijamente determinadas; aunque, por otra parte, la pintura —que cada vez fue convirtiéndose en más representativa para el arte— los caminos se bifurcan, a saber: en una dirección naturalista más encaminada hacia el pueblo y en una dirección distinguida de carácter idealista.

La adaptación repentina del Japón al modo de ser moderno, llevada a cabo desde 1871, no trajo consigo la muerte de las antiguas raíces ni un resecamiento de la savia emanante de ellas. Cómo pudo ser esto de tal manera, es algo que ahora explicaré. Los elementos modernos de la civilización, los cuales fueron entonces por completo asimilados, como el capitalismo moderno, no impidieron, al igual que en la revolución Taikwa, que todo lo que se había tomado y recibido en el campo ideal representase en cierto modo tan sólo una fachada adherida exteriormente. Esto podemos aplicarlo sobre todo respecto del parlamentarismo y de los derechos de libertad personal y política. El parlamentarismo japonés, fundado en un censo, con partidos considerablemente ficticios, no posee un poder constitutivo de gobierno, sino tan sólo un poder de control. El gobierno es responsable ante el emperador y no ante el parlamento. El gobierno es nombrado, y en su caso reformado, por el emperador, de acuerdo con el consejo de los viejos estadistas, según el consejo del "Genro", que entonces fue substituido por una nueva corporación cuya composición personal fue completamente refundida, o bien según el consejo del primer ministro anterior. En este gobierno hay dos clanes nobiliarios, que fueron los representantes principales de esta nueva formación modernizante, los cuales tienen un monopolio de hecho, siempre respetado, sobre los dos ministerios decisivos para la seguridad del país, a saber, sobre los de guerra y marina. Y también los demás ministerios todavía siguen mostrando siempre la tendencia a constituir grupo en forma de clan. Los derechos de libertad y de prensa están muy limitados, a tenor de los preceptos ambiguos de la constitución. No se olvide que la europeización ha sido llevada a cabo, en lo esencial, bajo una especie de razón social, constituida, sobre la base de la remoción del gastado Shogunado y de los derechos feudales, por las estirpes nobiliarias más antieuropeas. Y estas estirpes nobiliarias están establecidas sobre el fundamento de la reinstauración del japonismo shintoísta culminante en el emperador. Esta adaptación a lo europeo representa un acto llevado a cabo sobre todo por parte de los samurais, con una disciplina admirable, sometiéndose también al sacrificio de importantes derechos materiales. En última instancia, representa una salvación de lo viejo mediante su envoltura en nuevas formas.

A tenor de todo esto, el fundamento psicológico de la vida del pueblo sigue encajonado por completo en los sentimientos de clan y de familia y constituye hasta hoy una sociedad colectiva animista, que es difícil describir con palabras. Gobierna el llamado "Kami", el cual se manifiesta en las más diversas cosas, sobre todo en las cosas de la naturaleza, asiendo y determinando al individuo. El individuo pertenece al "Kami", especialmente en la vinculación con los antepasados, reforzada por la doctrina budista de la reencarnación. El hombre, como individuo, constituye respecto del "Kami" solamente un eslabón de la cadena. Esto constituye una de las causas que determinan que no actúe como una fuerza explosiva en el pueblo el ideal aristocrático samurai, que culmina en el código Bushido, ideal que de ninguna manera ha muerto en la práctica y que tiene una enorme importancia para la eficiencia guerrera. Pues bien, este ideal, lejos de actuar como una fuerza explosiva en el pueblo, actúa como ligadura, en virtud de hallarse todos incluidos en unidades metaindividuales trascendentes, cuya cúspide la constituye el Mikado, que representa la colectividad total. El "Kami" se halla inserto en una actitud cultural-democrática de tipo aristocrático, que ciertamente no tiene pareja en el mundo. Encontramos esa actitud en la depurada sencillez del gusto y de las exigencias en las costumbres, por ejemplo, en la ceremonia del té desarrollada por los samurai, la cual hallamos lo mismo en la corte del Mikado que en el hogar del campesino, matizada, naturalmente, en cada caso, según las respectivas posibilidades económicas de cada cual. Por otra parte, esta actitud constituye una expresión del carácter primario y al propio tiempo de la intacta vinculación con la naturaleza, que son peculiares de la cultura japonesa. Esta cultura no ha sido afectada por todas las complicaciones occidentales. Esta situación cultural conserva como algo obvio y natural la institución de las geishas, que corresponde en fin a una actitud masculino-aristocrática, como había conservado también hasta 1870 el culto fálico. Esta actitud, así como no ha sido afectada por las complicaciones del espíritu europeo, tampoco ha sido afectada por la moral occidental. El hecho, a menudo citado, de lo sobornable de los parlamentos y de los altos dignatarios japoneses no se puede medir con criterios occidentales. Como tampoco se puede medir con estos criterios el hecho de ocultarse —que constituye algo por completo natural ligado al principio primitivo de la representación— y que es interpretado erróneamente por los extranjeros como mendacidad. El pueblo y los samurai llevan dentro de sí su moral muy rigurosa. Claro está que no hay motivo para que se trate de extender esta moral a una comunidad cultural más amplia, como en el mundo occidental. La gente que vive fuera del Japón es considerada esencialmente como extranjera y bárbara.

Este orbe japonés, aislado de tal manera, no ha aportado al mundo ninguna idea universal. Y no podía aportarla. Pues en ese orbe japonés todo lo último está tan naturalizado, está tan impregnado de sumos misterios inefables, radicantes en la naturaleza, que siempre aparece como algo obvio, sin que se sienta la necesidad de analizarlo discursivamente. El único regalo cultural de verdad grande, que el Japón ha hecho al mundo, es la pintura (que sobre todo capta la naturaleza) y todo lo conexo con esta pintura. Dicha pintura es realmente única en su sencillez y profundidad maravillosas y se desarrolló sobre la base de los efectos posteriores de budismo Zen. Ahora bien, por lo demás, el principal rendimiento anímico-espiritual consiste en aquella fijación elástica, sobre la base de una originalidad inquebrantada. Dotado de esta calidad y en virtud de ella, el Japón se encuentra, gracias a su capacidad de concentración y de configuración, aparte de todos los pueblos, ya en el período de los descubrimientos mundiales desde 1500 a 1800; y posteriormente ha seguido en la misma situación.

III. Dinámica de conjunto

Por lo demás, en esta época de los descubrimientos, existe la gran oposición entre las altas culturas del Hemisferio Oriental —que permanecieron intactas en su sustancia— y la situación positivamente abierta de las tres restantes partes de la Tierra ante la voluntad europea de expansión.

Nunca le había ocurrido todavía en la historia a un círculo cultural, que inopinada y súbitamente se le abriese con libertad el sector más grande de la Tierra; e, incluso, que le fuese otorgado como regalo. En tales circunstancias, este círculo cultural puede emprender la conquista del mundo, pues se halla equipado con una técnica militar superior, lleno del impulso hacia lo ilimitado —que ya hemos analizado desde el punto de vista sociológico—, pletórico de fuerzas políticas, económicas y religiosas, que otorgan a este ímpetu formas y contenidos muy concretos. En tales condiciones, como digo, este círculo cultural puede emprender la conquista del mundo. Y esta conquista no tiene necesidad de adoptar la forma que antes se había producido de desplazamiento de grandes sectores de población hacia los nuevos territorios, es decir, la forma de las emigraciones. Este círculo político-cultural puede, desde Europa, someter conforme a la política el mundo, incorporarlo a la civilización y explotarlo económicamente. Se trata, pues, de una domesticación de la tierra. Esto no tiene paralelo con lo que ocurrió en Grecia en la época de su colonización en el Mediterráneo, durante los siglos VIII y VII a. c.; ni tampoco con lo que sucedió en Roma, en el siglo II a. c. Este fenómeno sin par determina el nacimiento por primera vez de la historia universal propiamente dicha, es decir, de la historia del mundo entero. Sobre esto no es preciso un ulterior comentario. Ahora bien, contemplado este fenómeno desde Europa y también desde el punto de vista de los inmensos territorios explorables, se advierte que no se producen sino hasta el siglo XIX sus plenos efectos radicalmente transformadores de la vida, con ocasión de la unificación de la tierra, gracias a los medios de comunicación, y las consecuencias de ésta en la gran estructura capitalista mundial.

Me ocuparé en seguida del carácter de la dinámica material que prevalece hasta entonces. Pero desde el punto de vista cultural hay algo que por lo pronto tiene mayor importancia que esta dinámica, a saber, las irradiaciones de este fenómeno en el campo de la fantasía. De un golpe, Europa se convirtió en una pequeña península en la ondulante infinitud del mar universal, el cual, en sus lejanas orillas, escondía cosas maravillosas y era asequible y de gran amplitud. De esta suerte, se abrió el edificio, hasta entonces cerrado, que albergaba la vida occidental. Hasta entonces, la empresa más extrema había consistido en traer mercancías preciosas desde la India por tierra y en recibir fábulas y cuentos y en obtener descripciones de viajes de la China, con noticias que sonaban a algo prodigioso; en cambio, a partir de entonces, sopló el aire del océano que traía las aventuras y las experiencias de los navegantes y veleros alrededor del mundo. De esta suerte se abrió, pues, la perspectiva de lo ilimitado. Por más que esa actitud no penetrase hasta las cabañas rurales y las pequeñas ciudades del interior, ocurrió en cambio que, respecto de las clases superiores y de los directores espirituales, esta perspectiva de lo ilimitado se unió con los nuevos conocimientos cósmicos. Y, a virtud de esta conjunción, se creó un nuevo *sentido de la vida*, del que hallamos huellas en todas las expresiones culturales. Este nuevo sentido de la vida se puede caracterizar, en su forma más moderada, como un ensanchamiento en las dimensiones, un estar rodeado por un ancho espacio; y, en sus consecuencias extremas, se puede caracterizar como un peregrinar en una infinitud repleta de realidades o como una confrontación del alma con un infinito material. Lo que los griegos experimentaron con ocasión de su gran conquista marítima tuvo que haber sido algo por completo diferente. Pues entonces aquello tenía límites tajantes. Y aquello tampoco ejerció un parejo efecto explosivo.

Ahora bien, es notable lo siguiente: en esta época, la dinámica interna del mundo occidental se aproxima a la dinámica interna de Grecia aunque con grandes diferencias. Así como en Grecia la polis que se formaba y la polis ya formada fue el vehículo en el desarrollo de la vida externa como interior, así, en el mundo occidental de entonces, representaron igual papel los Estados que se estaban organizando en un *agón* similar al griego aunque mucho más complicado. En sustitución de la ecumene en quiebra, aparece la rivalidad de estos Estados, por cuya virtud fue convirtiéndose, cada vez más fuertemente, en principio espiritual de vida de Europa la contraposición *nacional* —la última de las contraposiciones mencionadas al comenzar en este libro el estudio del mundo occidental—. Dentro del marco de esta contraposición nacional, se tratará entonces otra vez de lograr una nueva formación del mundo de los Estados europeos regularmente consolidada.

Para la inteligencia del proceso cultural, que a partir de entonces se asienta en este mundo de Estados y en su dinámica, y cuyas manifestaciones exteriores son bien conocidas, bastarán tan sólo unas pocas indicaciones, a las cuales añadiré, en determinados puntos esenciales, el complemento de algunas consideraciones más profundas desde el punto de vista de la sociología de la cultura. Tanto la dinámica cultural como la política, y como en general la dinámica sociológico-material, son diversas en las siguientes épocas: en el período que llega aproximadamente hasta el año 1600; en el período de 1600 a 1700; y en el período a partir de 1700. Estos tres períodos se distinguen por la diversa importancia que alcanzaron el horizonte extra-europeo y el desarrollo de los cuerpos estatales; por la relación de los Estados entre sí; por la relación de los Estados que surgen con las restantes esferas de la vida; y, especialmente, por la significación de lo religioso y su inserción dentro de lo estatal; y también por el diverso sentimiento de la vida y su expresión cultural, que se produce como consecuencia de las nuevas constelaciones, lo cual está en conexión con todos los factores antes expresados. A los tres períodos les es común el hecho de que los pedazos de la tierra, incorporados por la colonización, pasen política o efectivamente de una mano a otra, hasta que, a mediados del siglo XVIII, la mayor parte de ellos se reúne bajo el dominio de Inglaterra. Este fenómeno de pasar las colonias de unas manos a otras es consecuencia, a la vez, de la exploración de la tierra y de la formación coetánea de los Estados. Hay, además, otro fenómeno común a los tres períodos, a saber: el hecho de que el poder político predominante en Europa pasa de un Estado a otro y de que, como consecuencia de esto, se produzca una análoga traslación del florecimiento cultural y, en cierto grado, también de la influencia cultural predominante, hasta entrado el siglo XVIII. Tan sólo a partir de mediados del siglo XVIII, este proceso sufre una interferencia en virtud del desarrollo ascensional de la cultura alemana, cimentado de modo enteramente diverso. Mientras los centros de gravedad política, económica y espiritual se desplazan, antes de este cambio, dentro del círculo de las potencias occidentales que fueron las exploradoras de la tierra y que se consolidaron más pronto estatalmente, en cambio, Italia se provincializa.[4] Alemania se convierte en el campo de batalla, triturado y pulverizado, de todos los demás. Zozobra la región central de Europa, que había tenido una vida democrática, que había sido impulsada por la Reforma en un sentido progresivo y que había sido conducida por ésta a través de los primeros peligros. En conexión con la nueva formación del Estado, surge una aristocratización de la vida, que tan sólo deja de alcanzar una plena realización en algunos pocos lugares. Esta aristocratización de la vida se convierte en el odre principal de la obra cultural de la época.

B. PERÍODO INTERMEDIO HASTA 1600

I. El Renacimiento al norte de los Alpes

Antes de que la dinámica general que acabo de esbozar se manifestase con toda su pureza, se desenvolvió un período intermedio, hasta los primeros grandes choques ultramarinos entre Inglaterra y España —hacia 1572—. Este período intermedio está ya representado conforme a la política por combinaciones de poder de los Estados que no se hallaban todavía formados del todo y que internamente se hallaban consolidados tan sólo en parte. Este período intermedio se muestra lleno de la constante marea desenfrenada de las agitaciones espirituales procedentes de los años anteriores a 1500 e inmediatamente posteriores. Se trata de agitaciones espirituales ricas en contenido, enmarañadas, que se desenvuelven unas contra otras o revueltas. Alcanza la cumbre la influencia universal del Alto Renacimiento, que actúa desde el Sur hacia el Norte y que va barriendo la estrechez medieval y en determinados lugares también las raíces piadosas de la vida. Esta influencia universal del Renacimiento no sólo se entrecruza con la Reforma, sino también, sobre todo, con el empuje de la Contrarreforma, que constituye un factor vital decisivo. Esta influencia universal del Renacimiento se transforma, finalmente, en una nueva corriente de piedad que informará de modo decisivo el próximo período. Esta influencia universal del Alto Renacimiento, sobre todo en los lugares en donde había tomado un máximo vuelo, en Inglaterra y en Francia, pero no exclusivamente allí, sino también en otras partes, desemboca como he dicho en una nueva forma de piedad, que caracteriza el nuevo período. Al igual de lo que ya sucediera con la Reforma, todas las corrientes religiosas se hallan mezcladas con la pugna de los poderes seculares, estamentales y estatales. La sustanciación sangrienta de estas pugnas, las más de las veces, no representa tanto una auténtica lucha religiosa, como más bien una lucha política y de los estamentos.

---

[4] Con excepción de Venecia, que siguió ligada al Oriente.

Hasta el año 1600 aproximadamente, prevalece la vigorosa liberación de carácter secular, la actitud orientada hacia este mundo, que trajo consigo el Alto Renacimiento, el cual iba ya empalideciendo en el Sur. Esta liberación halla ciertamente su expresión mediante la aceptación del lenguaje de formas del Alto Renacimiento; pero su base y su importancia principal radica en un abrir el camino hacia una nueva concepción de hombre, descargada de las ataduras del cristianismo. La visión del genio, proporcionada por Italia, constituye tan sólo el punto de partida para esta nueva concepción. Así como el arte renacentista de los países situados al norte de los Alpes constituye algo diverso del italiano, así también ese empuje y concepción hacia algo pura e inmediatamente humano significa, en la radical agitación reinante en el norte y en el centro de Europa, algo diverso de lo que significó en Italia. Significa, en suma, algo mucho más peligroso y mucho más profundo. Esta nueva concepción de lo humano se halla encerrada dentro de las nuevas formas plásticas del Renacimiento, gracias a las cuales se capacita para su plena formación; y derrama sus frutos, por vez primera, con una frescura, madurez y variedad que no han sido superadas nunca más en el mundo occidental. Y los derrama con la máxima fuerza, allí donde inaugura las más grandes manifestaciones de los nuevos conocimientos, que aportan una conmoción para toda la existencia.

Así, pues, antes de que la Contrarreforma, la transformación jansenista y la puritano-calvinista echen el telón sobre ese espectáculo, este período intermedio engendró no sólo el Renacimiento español —del cual Lope de Vega es uno de los exponentes, así como también todavía Cervantes—, no sólo el Renacimiento francés y el inglés, sino que también produjo la vivificación renacentista de Alemania, apoyada de modo peculiar en la fusión de la Reforma y del humanismo, fenómeno que sólo existió en este país. Con esta vivificación renacentista, Alemania no perdió su riqueza adquirida en la Reforma, ni en cuanto a expresión artística, ni en cuanto a profundidad espiritual. Durero, quien por sí solo elevó el arte alemán a un nuevo rango de validez universal, no sería imaginable en su máxima altura sin sus estudios renacentistas. Holbein el Joven, sólo puede ser entendido, en su magnitud universal, partiendo de esta vivificación renacentista. Estos artistas, y las otras grandes figuras alemanas que alcanzaron una importancia universal, se desarrollaron partiendo todavía del terreno, de las condiciones especiales y de la estructura social de la burguesía alemana de las ciudades, la cual había alcanzado su importancia histórico-universal en la Reforma. Y esto fue así aun cuando Durero trabajase ocasionalmente para la corte que entonces florecía, y Holbein en un período posterior de su vida hiciese lo mismo permanentemente. En el Durero, anterior y mucho más profundo, creemos percibir cómo lucha la nueva atmósfera de la magnitud equilibrada y del ancho espacio con la manera de ser mezquina, plegada sobre sí misma, propia de su hogar patrio, que impele hacia lo íntimo y lo abismal; y cómo precisamente esta mezcla crea la monumentalidad y la emoción máxima de la interiorización, en sus obras culminantes y en las del período posterior.

Por un feliz regalo de la fortuna, el mayor genio poético que el mundo ha conocido, Shakespeare, nació en esta época y se desarrolló en Inglaterra. Este genio poético, inagotable en cuanto a su capacidad de experiencia, en cuanto a riqueza de fantasía y en cuanto a capacidad de expresión, que engendró un mundo de figuras, que se convirtió en el mundo de las figuras propiamente occidentales, y el cual vivimos aún hoy y en el cual nos encontramos, nació en esta época; y se desarrolló en un país en el cual la nueva atmósfera vital, amplia y libre, ya había sido encajada en la forma de vida estatal, que se había consolidado por lo menos temporalmente; se desarrolló en una corte renacentista, la cual no significaba limitación ni restricción, sino, al contrario, ilimitación y amplitud; en una corte, cuya reina, cualesquiera que fuesen sus cualidades personales, bañó con las olas renacentistas espiritualmente liberadoras y educativas su afán de poder, que se proyectaba sobre la Tierra entera.

Shakespeare no es imaginable sin la Inglaterra de la Reina Isabel; no es imaginable sin el hecho de que allí existía un grupo, no fosilizado todavía ceremonialmente, en torno de la corte, de tal manera que un escritor podía poner en escena, ante los nuevos hombres de esta época, el espectáculo de la joven aristocracia salida del pueblo, el espectáculo del mundo, visto a través de una lozanía juvenil, con sus hombres y problemas, desarrollando el drama con tanta serenidad, pero al propio tiempo con una serenidad tan abismal, como sólo era posible en el ambiente de plena libertad, característico de este período intermedio.

En España la copiosa fantasía de Lope de Vega puede dar forma a los materiales cotidianos y corrientes, libremente y sin profundidad esencial, todavía en el más estrecho contacto con las amplias fuerzas populares. Pero ocurre que esta fantasía, en el mismo Lope, tan pronto como sube a regiones más altas, tropieza con el problematismo de una vida concebida desde el punto de vista de la multiplicidad y de la masa de vivencias, problematismo que aparentemente hay que conjurar sólo en un sentido religioso-cristiano.

Ahora bien, en Inglaterra, en la atmósfera de aquella nación en rápido ascenso, que se estaba convirtiendo en la más poderosa de la Tierra, pudo la fantasía, participando en todo el orgullo de la propia época, reproducir sin ver los acontecimientos inauditos de la historia del pasado cercano, como algo absolutamente humano, vestido con dignidad. Sin apuntar hacia un más allá de ultratumba, la fantasía toca los últimos problemas del destino humano. Pone de manifiesto la cumbre notoria de esa época, que en un ambiente de libertad se afana por una creación visible, en los momentos inmediatamente anteriores al final, históricamente ineludible, de esta libertad; en los momentos inmediatamente anteriores al angostamiento de una concepción de lo humano sin prejuicios y al cierre del camino hacia ella para siglo y medio. La Contrarreforma y la Reforma calvinista-puritana, en unión con otros poderes, provocan una nueva época, cuya sombra se proyecta ya de inmediato a la espalda de Shakespeare; y percibimos cómo el poeta escapa de ella a la soledad de Stratford.

II. La Contrarreforma. Ignacio de Loyola

La Contrarreforma constituyó el hecho más decisivo que esta nueva época trajo consigo al mundo.

Si la Iglesia, en el último período de la Edad Media, a pesar de los fenómenos de degeneración de la jerarquía y de la pérdida de prestigio de las autoridades, había seguido siendo de modo intacto un medio obvio de salvación para todas las penurias espirituales, hasta el punto de que en Alemania se pudo fundar sobre esta base una nueva forma de religión, se comprende que la Reforma calvinista, que creció en el viejo suelo antiguo, tuviese por de pronto aparentemente una significación análoga, es decir, que significase un propósito de salvación, dentro de un marco religioso cristiano puro y asegurado. Ahora bien, en ese terreno, era preciso tan sólo conseguir un despertar de la antigua iglesia sacramental, en el sentido de una restauración vigorosamente depuradora, partiendo del mismo espíritu antiguo racional con el cual había enlazado la Reforma de Calvino; y, entonces, era posible una salvación de esa iglesia sacramental, haciendo que al mismo tiempo el Papado dejase el semi-paganismo y se volviese a instaurar la universalidad auténticamente católica.

Se produjo esta salvación de la Iglesia por obra de una constelación en sumo curiosa. Casi simultáneamente con Lutero, aunque como reacción contra éste, surgió un antípoda, ya desde el año 1521. Surgió una extraordinaria anti-fuerza, igualmente original, orientada a vivir el cristianismo en un sentido racional antiguo y a la vez hierático medieval. Mientras que Lutero procedía del Este, esta anti-fuerza vino del Oeste, vino de la periferia española, que en muchos aspectos era también algo originario y que en otros muchos era algo progresivo. Desde allí avanzó hacia el centro del catolicismo. Así, pues, esa contrafuerza procedió de un viejo solar de cultura antigua, al revés de lo que sucedió con Lutero, que creció sobre un suelo en el que la Antigüedad no había echado raíces profundas.

La Contrarreforma tomó como punto de partida la disolución hasta entonces existente, que sobre todo había afectado a Italia. Por lo demás, respecto de Italia, comenzó su obra en Nápoles, donde el Renacimiento había influido menos; mientras que, en cambio, al Papado paganizado sólo logró conquistarle mucho más tarde para su cambio de tono y de actitud espiritual. Ahora bien, el momento verdaderamente decisivo de la nueva manera de obrar no lo alcanzó el catolicismo hasta el Concilio de Trento (1545-1563). Este concilio fue repetidas veces aplazado contra la voluntad del emperador, para hacer fracasar toda conciliación con los protestantes. Y las cosas ocurrieron como ocurrieron, porque los *jesuitas,* con la ayuda de los prelados italianos, los cuales de antemano tenían la mayoría, se hicieron al fin enteramente dueños del Concilio y llevaron a cabo la renovación definitiva de la Iglesia católica y la restauración absolutista del Papado. Los jesuitas lograron ya entonces llegar a aproximarse muy de cerca al principio de la infalibilidad pontificia, que había de ser proclamado siglos más tarde definitivamente como dogma, principio que dejaba vacíos de sustancia a todos los concilios y sínodos eclesiásticos. Desde entonces, era un nuevo espíritu a través de los viejos ropajes y a través de las fórmulas y sentencias que habían sido vaciadas de su contenido. Son hombres de un tipo enteramente nuevo los que representan y llevan adelante el catolicismo y el Papado, durante un tiempo considerable, y convierten a ambos de nuevo en un elemento no sólo espiritualmente cerrado, sino, además, combativo e impregnado de celo militante. Ésta fue la obra de Ignacio de Loyola. Apenas se puede exponer en forma breve lo que significa Loyola, encuadrándolo correctamente desde el punto de vista sociológico: Ignacio de Loyola, después de haber sufrido encarcelamientos inquisitoriales en España y después de haber sufrido persecuciones todavía en Roma, fue quien, desde el reconocimiento de su Orden, llevó a cabo esta transformación, alrededor del año 1539. España, territorio fronterizo, que poseía una capacidad de vida cristiana no gastada y, por tanto, con una asombrosa fuerza virtual, se había interesado durante la Edad Media, más que por la religión como tal, por la Iglesia, y ciertamente por la Iglesia en una forma nacional a la que el Papado consentía una forma considerablemente autónoma. Tan sólo después de terminadas las guerras de la Reconquista contra los moros —luchas proseguidas a lo largo de ocho siglos, muchas veces sólo como escaramuzas—, tuvo la nación española el sentimiento de una misión universal, con lo cual logró por vez primera una auténtica captación del cristianismo. Efectivamente, después de la Reconquista y después que el Estado —que había adquirido una superioridad en la técnica guerrera— formó una nación con la mezcla de los más heterogéneos elementos —aborígenes, antiguos (griegos, romanos), semitas, africanos y germánicos—, esta nación tuvo conciencia de sí misma, al considerarse llamada a realizar una misión universal; y, entonces, como he dicho, fue poseída por vez primera de un espíritu realmente cristiano. En la Edad Media, en la época del 1300, Raimundo Lulio, quien todavía escribía en catalán y no en castellano, había contribuido a la vida espiritual en una dimensión tan sólo muy externa, con su extraña *Ars Magna.* La obra española ciertamente nueva se manifiesta en una forma mística —ya gastada en Occidente— unida con la escolástica y repudiando por completo el humanismo. Discurriendo por este camino, España adquiere su madurez, para llevar a cabo sus hazañas características de índole caballeresca, apasionadas, incluso aventureras, impulsadas antes, por fuerza de la necesidad, hacia dentro en lugar de hacia fuera. El modo de ser caballeresco, que en Occidente se había convertido en algo hueco, surgió con una nueva forma en España y precisamente por cierto en Castilla, que era la que estaba creando el nuevo Estado. En realidad, el espíritu caballeresco surgió en Castilla, como un medio de extensión de la autoridad de la administración central, en una nueva figura, a saber, surgió bajo la forma del hidalgo, que desde entonces es el tipo representativo del pueblo y del Estado, en curiosa mezcla. El espíritu caballeresco abarcaba una amplia capa social de funcionarios reales, en gran parte ascendidos a la nobleza en virtud de su nombramiento, los cuales desempeñaban los cargos públicos en las comarcas rurales y en las ciudades, las que no habían tenido nunca un gran vigor y entonces se encontraban por entero deprimidas. Se trata, desde el punto de vista histórico, de un fenómeno social muy peculiar de mezcla y de retroformación, el cual llevaba en su seno una moderna y sobria orientación realista junto con un *ethos* aventurero tendiente a lo fantástico, que ya no estaba en conexión con la vida. Estas dos dimensiones las encontramos históricamente encarnadas en su asociación y en su oposición, en las figuras de Don Quijote y Sancho Panza.

Ignacio de Loyola llevó a cabo la única gran síntesis de ambas tendencias en sus *Ejercicios espirituales,* que se convirtieron en el libro fundamental de su Orden. Esta síntesis se efectuó, frente a aquella división o contraposición (encarnada en la dualidad de Don Quijote y Sancho), sobre la base de su éxtasis religioso, con ayuda de una inteligencia sobria, que tenía igual rango, por lo menos, que su formidable pasión. Y esta gran síntesis fue llevada a cabo en el debido momento de la historia universal. Ignacio de Loyola conoce exactamente los peligros de la fantasía española, procedente del espíritu caballeresco, la cual vuela hacia el mundo de la aventura. Su conversión tuvo primeramente este tinte; pero más tarde, por virtud de la pasión de la fe, se da cuenta de que este elemento fantástico es el enemigo y que tiene, por consiguiente, que ser domado. Se tiene que aprender a provocar voluntariamente las representaciones, las ideas, los pensamientos, y también a hacerlos desaparecer, con lo cual se adquirirá la capacidad de dominarlos. Con esto, no se disminuirá la pasión y el ardor de la experiencia íntima religiosa, sino que, por el contrario, se aumentarán, de suerte que de tal modo surgirá la auténtica hazaña religioso-caballeresca. Pero no la hazaña individual, libre, revolucionaria, arbitraria. Este tipo de hazaña individual, libre y suelta, constituye para el hidalgo corriente de la primera gran época española, ya algo por completo extraño. No, lo que debe surgir es la hazaña sometida a una obediencia hierátitica absoluta. Por eso, a lo largo de los "ejercicios espirituales", que duran cuatro semanas, el neófito debe participar a su director todo pensamiento, toda sugerencia que se le ocurra; diríamos, en la acepción más literal, que debe participar su pensamiento en el sentido de compartirlo con él. Ahora bien, en esto no se verifica una actitud ascética de volverse de espaldas a la vida. La hazaña debe desembocar en el mundo público; no sólo en el eclesiástico, sino también debe encaminarse a la dirección de las más diversas esferas de la dominación externa del mundo; y, para ello, la Compañía de Jesús desarrolló una aguda y eficaz organización.

La aparición de esta práctica yoga cristiana, sumamente refinada, fue posible, desde el punto de vista sociológico, tan sólo en suelo español, a pesar de la dimensión originaria que tenía la conciencia cristiana de Ignacio de Loyola. Fue tan sólo posible en suelo español, donde había permanecido constantemente viva la influencia de los resultados del más antiguo desenvolvimiento de la conciencia humana —desde los griegos pasando por los romanos y representada después por los árabes en Córdoba, hasta 1400— con el impulso de reelaborar intelectualmente tales resultados. Se trata, pues, de una corriente de vivencias y de una corriente de esclarecimiento, que contaba con un milenio de existencia y que en Ignacio de Loyola se mezclan o funden con las características del pueblo vasco, el cual durante tan largo tiempo había permanecido en reposo espiritual, características que, en condensación, podríamos resumir con una dimensión de inmediatez relativamente grande y una dimensión de lo fuertemente intacto.

Es incuestionable que esta práctica yoga de los "ejercicios espirituales" tenía que crear un nuevo tipo de hombre cristiano, un tipo espiritualmente superior. Para entender y percibir esto, imagínese en la fantasía un pastor protestante corriente, con una religiosidad simple, junto y en contraste con este *pur sang* —en sentido espiritual— de viejo abolengo. Constituyó un tipo que entonces aciduló y regeneró en la Iglesia católica en breve tiempo. Constituyó el tipo que hace comprensible sin dificultad la nueva cristalización de la Iglesia católica y la fuerza de choque que pronto recuperó. Tan sólo después de la victoria de los jesuitas en el Concilio de Trento, en el año 1562, comenzó, por consiguiente, el verdadero choque de las olas religiosas, a pesar de toda la combinación (todavía persistente) con otras fuerzas. El choque tan sólo podía terminar con una terrible catástrofe europea. Tenía que ser así, porque el choque fue al mismo tiempo provocado por los medios de fuerza externa, los cuales habían ya perdido todo el sentido de las vinculaciones comunes de la Edad Media. Y la catástrofe tenía que producirse inevitablemente en el suelo de Alemania, que había quedado indefensa, la cual había lanzado, desde sus propias fuentes, la Reforma sobre el mundo occidental.

C. ÉPOCA DE CRISTALIZACIÓN DESDE 1600

I. Generalidades

1. *El Estado*

El Estado moderno europeo se desarrolló dentro del seno de las luchas religiosas. Es más, partiendo de ellas, en un curioso enlace con el ímpetu de conquista del mundo y con la pugna por el predominio. En estas condiciones se desarrolló el Estado moderno en su primera forma, es decir, como algo que lo absorbe todo y que, allí donde llega a realizarse plenamente, adquiere un carácter absolutista. En su segunda fase, desde el 1700 aproximadamente, el Estado moderno, aunque en muchos aspectos siguiese siendo absolutista, dejó en libertad los diversos ámbitos de la vida, la Iglesia, la economía, la ciencia, etc.; los fue dejando cada vez más en libertad, renunciando a tenerlos bajo su sujeción. Y fue así, por la convicción de que, dejados en franquía, se desenvolverían en un aparejamiento armónico y natural, acomodándose a la idea de un todo equilibrado. En la primera fase, el Estado moderno por así decirlo trepó idealmente por las luchas de creencias religiosas, englutiéndolas a todas ellas, por penetrantes que fuesen sus intereses reales de poder. En esta lucha, el Estado moderno, en esa su primera fase, se encumbró con un espíritu combativo, y como quiera que todos los partidos religiosos europeos se hallaban desgarrados, realizó su cometido de una manera implacable, incluso brutal. Aquel Estado moderno no reconocía juez superior; no reconocía ninguna instancia europea general, que pudiese valorar su conducta; y no existía todavía un mecanismo político que pudiese ponerle límites, y mucho menos una doctrina profana que pudiese apoyar un tal mecanismo político. Lo que continuó habiendo todavía en Europa fue el conjunto de luchas por la expansión estatal, por el predominio estatal, así como también una concurrencia por el reparto de las otras partes del mundo que rodeaban el viejo continente a manera de un ámbito limitado. Esto fue en realidad así, a pesar de que tales luchas se encubriesen bajo la forma de un afán religioso auténtico o no auténtico.

No es del todo completa ni suficiente la concepción que considera a este Estado moderno como algo que se había ido ya constituyendo desde la Edad Media, en lenta evolución, por obra de una burocracia, formada sobre todo en el estudio del derecho romano, y por obra de un ejército, que se había ido estableciendo desde que cobró importancia la infantería mercenaria equipada con escopetas. Inglaterra y Holanda, que tan sólo desarrollaron estos dos elementos en una forma considerablemente modificada, y, en parte, muy disminuida, en comparación con otros países, sin embargo, se constituyeron como los Estados más fuertes en esa época. Este Estado moderno, en su primera fase, se desarrolló más bien por virtud de una constelación mucho más compleja. Ese Estado moderno, como nuevo factor de poder y como luchador religioso, tenía, además, a su lado una fuerza ideal profana, que lo consagró como suprema instancia y que lo redondeó espiritualmente.

Puesto que ese Estado se había convertido en el único juez supremo sobre la tierra, puesto que no había nada por encima de él, desde que la vinculación católica unitaria quedó desplazada, puesto que no había ninguna ley a la cual él tuviese que someterse, puesto que no había una norma que todavía valiese para todos, tenía que buscarse para su conducta una nueva legitimación puesto que existía en el mundo occidental, que por virtud del cristianismo, había aprendido a ser reflexivo. Tenía que formarse una idea que, rebasando el marco de las puras luchas religiosas, justificase la soberanía de dicho Estado o la hiciese comprensible de una manera clara. En suma, tenía que encontrar una idea que lo constituyese *espiritualmente.* Mientras que Maquiavelo, como todos los estados-ciudades italianos, admitió como algo obvio la supremacía estatal ilimitada, a la cual era lícito realizarse por cualquier medio, en cambio, Bodino fue quien elaboró la idea justificadora del Estado; y lo hizo Bodino, con motivo de las luchas religiosas y estamentales en Francia, mediante su obra titulada *De la République.* Por primera vez, se elabora intelectualmente y se funda de manera ideal la supremacía originaria, unitaria y en principio ilimitada del poder del Estado; es decir, se elabora y se fundamenta aquello que, desde el punto de vista jurídico, es designado —la mayor parte de las veces algo vacíamente— como formación del concepto de la soberanía. Consideradas las cosas concretamente desde el punto de vista de la historia universal, podemos decir que, desde entonces, ya no existe ninguna idea religiosa ni universal sobre el Estado, ningún poder ideal reconocido junto a él, y partiendo del cual él tenga que justificarse. Esto es lo fundamentalmente nuevo. Desde el punto de vista práctico europeo, esto significó lo siguiente: significó que el mundo occidental, que hasta entonces se había hallado escindido en dos o más partes en cuanto a lo "anímico-espiritual", en cambio, a partir de entonces, quedó despedazado, por obra de una legitimación teórica, en un número de fuerzas desligadas, en lucha y sin hallarse sometidas a límites impuestos desde arriba, igual al número de los centros estatales de importancia que había en Europa y en el mundo.

Ahora bien, ese mundo occidental era, al propio tiempo, un cuerpo de cultura universal, con dimensiones ideales unitarias y, en suma, también con intereses unitarios de poder. Pero ese mundo occidental, situado en un angosto suelo, quedó despedazado en una multiplicidad de formaciones estatales plenamente independientes y afanosas de expresión y de botín; formaciones estatales, consagradas de un modo ideal, y que se iban consolidando a través de una serie de rivalidades nacionales, reforzadas por las divisiones religiosas. En Grecia, que en marcos mucho más estrechos podría constituir el único ejemplo —y por cierto muy alejado— de algo parecido en la historia, no existieron jamás contraposiciones radicales en materia religiosa, sino tan sólo diversos matices de estirpe, que se manifestaban en gradaciones dialectales y también parcialmente en tradiciones políticas heterogéneas. Grecia no sufrió tampoco contraposiciones fundadas en fuertes diversidades étnicas ni lingüísticas, ni fundadas en una diversidad radical de temperamentos; no sufrió contraposiciones nacionales, en el propio sentido de la palabra, aprovechadas por grandes estados constituidos y llevados sobre esta base nacional al terreno de la rivalidad en la lucha por el poder. Tucídides, con su grandiosa honradez, descubre, como causa auténtica de las guerras del Peloponeso, las rivalidades en las luchas por el poder, que acaso habían estado encubiertas por la idea del Dikaion (de lo justo), y, sin embargo, hay que señalar que esta guerra constituyó en su esencia y en la conciencia griega una verdadera guerra civil. Las ciudades siguieron después de esa guerra poseyendo de la misma manera una conciencia cultural unitaria. Continuaron también constituyendo una especie de totalidad, envuelta o ligada por una vinculación religiosa unitaria; permanecieron como una totalidad que aspiraba a constituir de esta o de aquella manera, una especie de estructura hegemonial de conjunto. Y esto fue así, hasta que la auto-determinación política terminó por la acción de factores externos. El pleno desfogarse del nuevo "sentido estatal" de Occidente, que alcanzó la cumbre de lo absurdo y de lo paradójico en la Guerra de los Treinta Años, y que, en la continuación de las guerras de coalición, se convirtió en dominante desde el año 1494, fue tan sólo posible en virtud de los factores y condiciones siguientes: la intangibilidad del mundo occidental, su considerable intangibilidad geográfica; su intangibilidad política de larga duración; hechos, éstos, determinados en virtud de hallarse circunscrito de un lado, por el mar, no dominado por ninguna potencia extraeuropea, y de otro lado, por la inmatura Rusia y por el Islam adormecido; y la circunstancia de poseer una técnica militar superior a la del resto del mundo. Se desarrolló un drama militar sangriento, cuya culminación duró más de un siglo. Los turcos, el único pueblo que en esa época ejerció una presión desde el exterior, no eran ya lo suficientemente fuertes para sacar las ventajas posibles de este estado de cosas. Y, así, resultó posible que los turcos, aunque constituyesen un grave peligro, fuesen rechazados por los austriacos, unidos a otros pueblos, sobre todo a los polacos y a los venecianos. Así, pues, el período violento de lucha y de expansión, que había irrumpido, pudo llegar a un final, sin que fuese puesta en peligro la posición de Europa en el mundo; a pesar de que ésta, bajo otras circunstancias, hubiera tenido que quebrar por causa de la infinita confusión reinante. Más adelante me ocuparé de las causas que determinaron este final.

2. *Capitalismo*

Los Estados modernos de esa época recibieron una consagración espiritual mediante la teoría de la soberanía, lo cual constituyó un importante elemento para su pleno desarrollo en esta lucha recíproca y para llevar a cabo la conquista del mundo. Pero, además de esto, recibieron el regalo de un segundo factor, tan singular como la teoría de la soberanía y de carácter material muy sustancial.

El Estado moderno, en cuanto a su creciente ímpetu, sólo es comprensible teniendo en cuenta la cooperación de ese factor material. El Estado moderno atrajo, con todos los medios, hacia sí, el capitalismo nacido en Italia, Flandes, Inglaterra y en las ciudades alemanas. Este capitalismo, al igual que el Estado moderno, se hallaba todavía en mantillas. El Estado moderno fomentó en grande este capitalismo, para obtener, de la prosperidad del mismo, medios más ricos y fuertes. De esta suerte, el Estado y el capitalismo modernos se convirtieron en compañeros o camaradas, que se proporcionaron recíprocamente fuerza en un movimiento ascensional que iba del uno al otro.

Ya anteriormente, el capitalismo había disfrutado también de una acción política directora, encauzadora y de fomento. Así, dejando a un lado la organización corporativa del trabajo y de las funciones apoyada en la forma gremial y en la tutela de sus primitivas industrias editoriales, podemos decir que el capitalismo fue encauzado y fomentado, sobre todo, mediante la concesión de monopolios y de privilegios —y no en la menor parte a la industria minera—; mediante la protección privilegiada también en el extranjero, la cual había llegado, en los imperios centrados en las ciudades italianas, hasta el suministro de materiales humanos coloniales, para una producción forzada. Ahora bien, el capitalismo, para salir de su infancia, necesitaba, además, de una moneda ordenada y de un sistema de crédito pecuniario; necesitaba también y sobre todo grandes zonas territoriales unitarias y aseguradas con aparatos de tráfico perfeccionados, que estuviesen a su disposición para el movimiento de mercancías, de noticias y de dinero. Así, pues, necesitaba un sistema bien construido de carreteras, dedicado a sus necesidades; necesitaba canales, correo público accesible; necesitaba, pues, en suma, cosas que todavía no habían sido otorgadas por ningún cuerpo histórico, ni siquiera por el Imperio romano con sus vías militares y con sus tendencias económicas ya tan configuradas. El capitalismo necesitaba, además, zonas aseguradas y reservadas en el mundo por explorar; necesitaba territorios extranjeros, en los cuales, después de haber destruido la producción primitiva de los indígenas, pudiese vender con grandes ganancias, comprar barato o hacer producir barato aquello que vendería después caro en la propia patria. Para esto necesitaba tener la posibilidad de explotar a los indígenas mediante trabajo forzado en las plantaciones de café, de cacao, de algodón y similares, y en las minas de metales preciosos que producían una riqueza inmediata; y para esto era menester, como garantía, una flota fuerte y otros tipos de protección militar.

Y todo esto sólo podía darlo el Estado moderno. Y el Estado moderno lo dio para participar mediante los impuestos en la ganancia y en la creciente prosperidad; y para, de ese modo, hacerse él mismo rico y fuerte; y para crear, fortalecido de tal suerte, amplias posibilidades geográficas de explotación, de manera que pudiese de nuevo participar en los beneficios; y para extender de nuevo las posibilidades de ingreso, y así sucesivamente. Después de los primeros grandes descubrimientos geográficos, transcurrieron tres cuartos de siglo hasta que se abrió camino en los estados, por doquier, esta maravillosa idea, aparentemente de posibilidades ilimitadas, de recíproco fomento y promoción entre Estado y capitalismo. Cierto que hasta entonces ya se había protegido la conquista capitalista del mundo; así, por ejemplo, en España, se había creado un Consejo Nacional con este fin, pero se había dilapidado la inmensa masa de metales preciosos que habían entrado, y, con motivo del alza de precios, producida por la afluencia de metales preciosos, sucedió que este país, en lugar de enriquecerse, tuvo que soportar nada menos que cuatro bancarrotas del Estado. Así, tan sólo después de transcurridos esos tres cuartos de siglo se comprendieron por completo las posibilidades de esta situación, pero fueron comprendidas mejor todavía que en España sobre todo en Inglaterra y en Holanda. Francia se había quedado todavía muy atrás, por causa de las turbulencias religiosas. Entonces, seguidamente se estableció con pleno ímpetu el reparto mercantilista del mundo, con las rivalidades consiguientes.

Empezó la lucha de Felipe II y de España —que en 1580 se había anexionado Portugal junto con todas las posesiones coloniales de éste—, con Inglaterra, también con Holanda, la cual luchaba por su libertad política y religiosa, pero, asimismo, al propio tiempo, por sus posesiones coloniales, que poco a poco se habían incrementado hasta constituir las más grandes de la Tierra. Y, en esta época, Holanda se apropió las partes más sustanciosas de las colonias hispanoportuguesas. Desde entonces, casi todas las sucesivas guerras europeas se produjeron sobre todo alrededor del reparto imperial del mundo. Toma entonces carta de naturaleza el pleno cierre recíproco de los imperios coloniales. Y allí donde los indígenas prefieren renunciar a la procreación antes que adaptarse al trabajo forzado de las minas y de las plantaciones, se hace habitual el sustituirlos por negros vigorosos extraídos sobre todo del África Occidental. Y para lograr esto, se llegó en el nuevo continente a colocar una especie de cinturón de esclavos negros alrededor de los cuerpos culturales cristiano-occidentales. Ya en el año 1562 habían iniciado esto los ingleses, como proveedores de los españoles y de los portugueses. Y, así, ocurrió que el occidente de África fue vaciado y arruinado por las constantes cazas de negros —prolongadas durante siglos—, las cuales le robaron probablemente más de doce millones de hombres. Y, al propio tiempo, con esto ocurrió que el Brasil, las Indias Occidentales y los Estados del Sur de la Unión Norteamericana se convirtieron en negros, en gran parte. El negocio prevalecía por encima de todo.

Para servir a este capitalismo no se vaciló en destruir viejas culturas, en saquear el mundo y en sumir a éste en un desorden en cuanto a su composición y distribución étnica. Pues bien, este capitalismo, en cuanto a su esencia, no tenía entonces todavía nada que ver con el desenvolvimiento de un individualismo medio y general. El capitalismo, en sus orígenes, en sus conquistas y ensanchamientos vitales, tanto coloniales como patrios, fue constantemente obra de personalidades individuales audaces, que sobresalían por encima del promedio. Más tarde, el capitalismo fue representado y encarnado en un frente más amplio, sobre todo por aquella peculiar idea puritana del acrisolamiento religioso por medio del éxito en los negocios.[5] A lo largo de siglos el capitalismo siguió bajo la cadena de reglamentos que le impuso el Estado y que el propio capitalismo deseaba; cadena de reglamentos que afectaba a toda su constitución interna, mediante la concesión de privilegios y de monopolios, los cuales, al propio tiempo, le obligaban de modo público. Sus mejores obreros los representan los hombres ligados por la nueva conciencia del deber y por el *ethos* del trabajo, que se dan en el protestantismo. En la región oriental de Alemania, estos operarios son muchas veces ofrecidos económicamente al capitalismo en forma directa por el Estado. En otros lugares, en donde los operarios (para las empresas capitalistas) aumentan en los sectores populares que quedan excedentes para las viejas formas de trabajo, ocurre que los obreros siguen organizados sobre todo bajo la forma del gremio, hasta mediados del siglo XVIII —así, pues, por completo como en los primeros comienzos—. Todo esto no se dio tan sólo como complemento de los mercados y precios asegurados por el Estado; sino que se dio porque el capitalismo se sintió fomentado y beneficiado durante largo tiempo por esta su inserción en el Estado. El capitalismo no constituyó en manera alguna una floración "liberal", ni en su nacimiento ni en su primer desarrollo.

Ahora bien, es evidente que hay que tener en cuenta lo siguiente: en tanto en cuanto el Estado alimentó el capitalismo y le allanó los caminos, con esto llevó a desarrollo un ser que, una vez creado, tenía que desenvolverse a sí mismo como conquistador de la vida y del mundo; puesto que este ser vivía según el principio de la acumulación del capital, merced a un incesante ensanchamiento y amontonamiento de mercados, ventas, consumo y ganancias; y, por consiguiente, llevaba en sí mismo fuerzas que tenían sus propias leyes de evolución y que eran limitadas. Así, pues, el Estado creó de tal suerte una de las dos fuerzas evolutivas decisivas de la vida moderna, que más tarde tenía que convertirse en un factor revolucionario para la vida y que tratará entonces, ciertamente, de suprimir todas las onerosas trabas estatales.

3. *La ciencia*

La otra fuerza evolutiva que operó en conjunción con el capitalismo fue la ciencia exacta. Ésta, en cuanto a sus consecuencias técnico-prácticas, constituyó también un factor revolucionario en la sociedad; y fue, asimismo, extraída y aprovechada por el Estado. Más adelante nos ocuparemos de la ciencia exacta en cuanto a su aspecto ideal, cuyas consecuencias obraron también revolucionariamente. En este capítulo me limitaré a la observación siguiente. Se dibujaban con claridad los motivos por los cuales en este período las universidades fundadas en creciente número por los Estados, sobre todo a partir del siglo XIV, las cuales seguían a la de París y a las antiguas italianas, continuaban dedicándose a las siguientes tareas: cultivo de la teología, formación jurídica de los funcionarios, cultivo de la medicina, temas de interés puramente científico y temas sobre todo de interés filosófico. Pues bien, asimismo, se percibe que por debajo de estas actividades actuaban también los móviles manifiestamente económicos de elevación de las posibilidades capitalistas y del acrecentamiento inmediato de la riqueza, aunque a menudo ocurriese esto en una forma infantil. Así, se produjo el fomento de la química como una especie de alquimia, que debía crear metales preciosos, el fomento de la técnica política, como una técnica económica cameralista, la cual tenía que proveer de manera indirecta, por medio de sus doctrinas, a la riqueza pecuniaria del Estado.

---

[5] Sobre este punto puede consultarse: Max Weber: "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus", en *Ges. Aufsätze z. Rel. Soziologie.* La importancia de personalidades sobresalientes ha sido subrayada por Werner Sombart: *Der moderne Kapitalismus,* 2ª ed., Munich, 1916, que constituye la obra clásica no sólo en cuanto al análisis del capitalismo moderno, sino también en lo relativo a su origen; y, sin más, podemos remitirnos a dicho libro.

Cierto que los profesores no tienen una patente exclusiva para el aumento de conocimientos y para las invenciones. Ahora bien, no se sabe qué habría pasado con la evolución de la ciencia moderna, si el Estado moderno no hubiese creado en Occidente, impulsado por tales motivos impregnados de intereses prácticos, como forma de vida de la ciencia, para la provisión de cátedras en las universidades fomentadas por él, un procedimiento fundado en el premio público del esfuerzo y del progreso sistemático, en lugar de un procedimiento fundado en el azar personal. Ya vimos que esta ciencia constituía un fenómeno cargado de una dinámica más fuerte que todos los demás, por virtud de la curiosa confluencia de factores ideales, en parte religiosos, con las obras que afectaban empíricamente a la vida. De una manera única en la historia, el Estado occidental abrió el camino a la ciencia, mediante esta forma de aseguramiento y de encaje para sus grandes hazañas que se fueron produciendo constantemente, sobre todo en el campo de las ciencias naturales. Newton y Galileo fueron profesores de universidad, el último hasta que el Gran Duque de Toscana lo llevó a su lado. James Watt, que fue quien determinó la primera alianza de la mecánica con la vida práctica, motivando una transformación en ésta fue también profesor universitario.

4. *Formación aristocrática de la vida y estilo barroco*

La época que acarreaba en su seno las fuerzas más revolucionarias en lo social y en lo espiritual no quería, sin embargo, ni una subversión espiritual, ni mucho menos todavía una subversión social. Esto es cabalmente lo paradójico de esta época.

Esta época lo que quería era una nueva aristocratización en lo social; y quería llevarla a cabo, encajando autoritariamente las viejas formas de vida dentro del Estado. Pues bien, dicha época consiguió realizar tal empresa. Dondequiera que el nuevo Estado logra formarse y constituirse de un modo sólido y tiene conciencia de su propia novedad, lleva a cabo este cometido. Este nuevo Estado, por consiguiente, hace cristalizar la estructura social, manteniendo en pie las formas antiguas, bien que modificadas, e insertándolas dentro de su propia organización. En cambio, al capitalismo se le permite tan sólo atraer hacia sí y aprovechar las fuerzas que ya no encuentran acomodo en el ambiente antiguo; y se le permite también, además, utilizar el espacio consiguiente para ello.

Es codificado el antiguo derecho gremial de las ciudades. La burguesía ciudadana, compuesta de artesanos y de elementos protocapitalistas, que antes había desarrollado su economía de un modo autónomo, es encajada dentro de la estructura estatal. Desde el Este, desde el Oeste y desde el Norte, avanzando hacia la Europa Central, se va extendiendo el férreo molde de súbdito sobre los grupos más fuertemente revolucionarios que la historia había ido formando hasta entonces además y aparte de la clase campesina. Aquellas ciudades imperiales, que persisten en Alemania, se van resecando en su mayor parte; y, al fin, terminan en una reglamentación rígida y fosilizante. Ahora bien, a menudo la nobleza es quebrantada por medios violentos, cual ocurrió en la Prusia Oriental; y en todo caso va siendo transformada en nobleza cortesana, y va siendo. asimismo, mezclada con una nueva nobleza burocrática. Y en tanto que constituye una nobleza burocrática, va siendo además completada con nuevos funcionarios ilustrados, de extracción burguesa. En tanto en cuanto la nobleza sigue unida o vinculada a la tierra, cae en el peligro de amodorrarse y degenerar espiritualmente y de convertirse en suministradora de jefes políticos y militares al Estado entregándole sus hijos segundones. Para que la nobleza se deje mediatizar por el Estado, le son entregados los campesinos. Y, así, de esta guisa, comienza a hundirse el campesino, en contraste con lo ocurrido en la época anterior a la Reforma en que se había elevado materialmente, pues aunque no fuese guiado por un lema teórico de libertad, se había orientado hacia el proceso de libertad desarrollado en las ciudades, y en parte había ido obteniendo una propiedad libre de la tierra. Pero en esta época que estoy relatando, el campesino es quebrantado, incluso allí donde se había convertido en empresario independiente —como había pasado en la Europa Central—; y también allí donde era semi-arrendatario —como en el oeste de Francia y en Italia—. En las comarcas señoriales de la Europa Central, el campesino queda rebajado hasta la situación de servidumbre. En Inglaterra y en España, donde los agricultores se habían convertido desde hacía mucho tiempo en arrendatarios, éstos son sometidos a asentamiento o quedan en la situación de cultivadores del suelo, a los que se puede arrojar en cualquier momento.

Y, así, ocurre que los países que antes habían despertado a una situación de vida activa y vigorosa experimentan un proceso de decadencia espiritual. Va aumentando cada vez más aquel ámbito congelado, adverso para el movimiento espiritual. Y este ámbito congelado persiste durante largo tiempo, sobre todo en la Europa Central; y ha durado en Alemania casi hasta nuestros días. Allí donde se establece una economía estatal de tipo brutal, ocurre que el país es esquilmado hasta las entrañas por medio de impuestos; cual sucedió en Francia. Son conocidas las descripciones del tipo de campesino francés, que en muchos lugares llegó hasta a ser convertido en animal cavernario, tal y como las presenta La Bruyère en sus *Caractères*, en referencia a esa época. Hay datos respecto de cómo príncipes del Palatinado y de Hesse vendían a sus campesinos en calidad de soldados para América, todavía en el siglo XVIII.

La condición de súbditos que se ha ido formando en esta época proyecta una tenebrosa sombra; y la proyecta no sólo sobre los campesinos, sino también más allá de éstos, sobre grandes sectores de obreros de este período protocapitalista, quienes muchas veces se hallan sometidos de modo coactivo al trabajo; y quienes ordinariamente sufren la fijación de salarios muy bajos, bajo la prohibición de asociarse. Y esta sombra tenebrosa todavía se proyecta más lejos. La burguesía artesana de antes sufre también un proceso de empobrecimiento, como consecuencia de la depauperación del campesino, que era el consumidor de sus productos. Estos elementos, que antes habían constituido una burguesía artesana, quedan convertidos en pobres paisanos en las pequeñas localidades en las cuales antes habían representado puntos esenciales de desarrollo espiritual y cuyos edificios admiramos todavía hoy. "Inclinados sobre el Libro de sermones, al lado de la caliente estufa."

En esa época, en que el Estado extiende la esfera de su dominio, ocurre que la sensibilidad vital de la sociedad, que es iluminada sobre el fondo descrito por una nueva luz cortesana, tiende —al igual que todos los demás fenómenos— hacia un sentido contrapuesto al confuso desorden del período anterior. Durante el primer período hubo territorios, como por ejemplo Inglaterra, en que el proceso de constitución y consolidación del Estado cortesano tuvo que enfrentarse con graves problemas surgidos súbitamente, a saber, con los problemas dimanantes de las luchas religiosas y de los fenómenos especiales de la transformación social. A causa de esto, tales países atraviesan a lo largo de todo el siglo XVII por una continua revolución política. Y esto trajo como resultado que llegase a prevalecer formidablemente un sentido de vida propia. Hubo otras zonas, como Holanda, en las cuales no consiguieron imponerse aquel proceso de aristocratización de la vida y aquellas tendencias de sometimiento y de depresión de la sociedad; y, a causa de esto, tales zonas presentan matices propios en su desarrollo histórico durante este período. Ahora bien, en conjunto, la cultura de esta época descansaba en forma de gradaciones sobre estos fenómenos de aristocratización.

La expresión de la esencia de esta cultura, expresión tomada del campo de la arquitectura, es lo que se llama barroco. El barroco es un arte del tipo humano del encumbrado, el cual se halla caracterizado por dimensiones enteramente nuevas. El barroco crea un nuevo contenido especial, que tiende a lo grandioso, para la representación y encarnación de los contenidos emocionales. Y lo crea incluso allí donde antes habían dominado una especie de estilo tranquilo y quieto de carácter devoto, o vinculado por la fantasía piadosa a marcos mucho más estrechos. Podríamos decir que el templo se transforma en un salón de fiestas de Dios, amplio, magnífico, sublime, rico y abigarrado. Tal ocurre con la iglesia del *Gesù,* el primer gran templo barroco jesuítico en Roma, cuyo espacio es imponente y, en verdad, excesivo para una iglesia parroquial; tal ocurre, también, con los templos parroquiales italianos y españoles, que desarrollan esa misma línea; tal ocurre también con las abadías y con las iglesias conventuales españolas e italianas; y lo mismo sucede con las producciones de aspecto mágico y de encantamiento que van surgiendo en el sur de Alemania, sobre todo en Baviera y en Austria, y que encontramos asimismo en lugares muy aislados. En todo ello vemos testimonios de esta transformación del templo en el suntuoso salón de Dios, lleno de grandeza y de magnificencia. En cuanto a los edificios destinados a finalidades mundanas, surge el estilo profano de los palacios. Ésta es la única época que creó en el mundo occidental un tal estilo de palacios, con un amplio desarrollo y difusión. Todos los príncipes y nobles, incluso los pequeños, construyeron sus palacios llegando hasta el límite de sus posibilidades financieras. Podemos decir en verdad que el noventa por ciento de todos los palacios hoy todavía utilizables proceden de aquel tiempo. En Alemania, desde Mannheim y Bruchsal hasta Berlín, apenas encontramos una residencia que en cuanto a la magnitud de su importancia arquitectónica no corresponda a las dimensiones de un palacio imperial. El palacio de Berlín, soberbio e imponente, como representativo de un Imperio, se empezó poco tiempo después de la muerte del Gran Elector, cuando Prusia todavía estaba formada tan sólo por desgarradas trazas de terreno situadas a su alrededor. Resultan imponentes los templos; resultan soberbios los palacios. El *pathos* aristocrático de los templos encarna el sentido orgulloso y soberbio de la sociedad selecta europea, elevada por encima de las masas. Ahora bien, en el auténtico estilo barroco, cada figura actúa y colabora en un segundo sentido, mediante todas sus partes, mediante las patéticas formas expresivas de sus gestos y de sus ropajes; a saber, colabora en el sentido que se manifiesta en el hecho de que las cúpulas de las iglesias quedan disueltas, por así decirlo, en virtud de las pinturas que cubren su interior, de suerte que se produce la impresión de que el edificio se abre hacia el espacio infinito. Este segundo momento, esta segunda dimensión, representativa de dicha disolución, procede de una esfera enteramente diversa de la esfera de las transformaciones experimentadas en la estructura social. Procede de otra esfera que, por su propia índole, propugna y favorece la sublimidad establecedora de grandes distancias.

La ciencia había hecho saltar en pedazos la vieja imagen del mundo como algo redondo y finito. La fantasía se dejó llevar hacia lo infinito en alas de un ebrio impulso, que iba alineando una serie ilimitada de mundos. Por vez primera en la historia, ocurrió que el conocimiento científico de la infinitud de este mundo, proyectándose a través de la fantasía, pasó al campo emocional; y después, desde el campo de los sentimientos, regresó, por así decirlo, de nuevo hacia la fantasía y hacia la acción creadora. Con esto, se hizo estallar todo el sentido cerrado, finito y concluso, que había caracterizado al Renacimiento. Y ocurrió que el lenguaje de formas expresivas del Renacimiento, que por fortuna todavía no se había consumido ni agotado, se convirtió en un medio puesto al servicio de un contenido emocional. A este lenguaje de formas expresivas —al igual que al ropaje de las figuras— se le asignó la misión de apuntar en todas las direcciones posibles hacia la infinitud. Este sentido de infinitud y la necesidad de lo sublime corren parejas; ambos contribuyen a hacer surgir el fenómeno más notable de una arquitectura y de un idioma artístico, que consiste en lo siguiente: los miembros y los elementos singulares de esta arquitectura actúan aisladamente sobre el ánimo de manera absurda; sus figuras sueltas y sus cuadros actúan, desde el punto de vista patético, como cosas vacías; mientras que, por el contrario, todo ello inserto y encajado en el conjunto representa a menudo la magnífica melodía de un movimiento emocional, que logra aprisionar la infinitud dentro de formas de este mundo.

Así, pues, dicho arte aprisiona la infinitud dentro de este mundo y abarca por entero este mundo con su idioma de formas y colores. Y por causa de esto y en este sentido, el barroco constituye exactamente lo contrario de lo que representa el último estilo gótico, el cual, con un sentido de formación mística, se elevaba por encima de este mundo sencillo que quedaba atrás en lejanía y apuntaba hacia al otro mundo, hacia el más allá. La Iglesia, ciertamente, quemó al hombre que había querido insertar a Dios dentro del cosmos sensible, que entonces representaba ya una dimensión infinita, es decir, quemó a Giordano Bruno; y la Iglesia obligó a retractarse a aquel otro hombre que, si bien no había sido el primero en ver los principios mecánicos de este cosmos, era quien los había expuesto con la mayor profundidad, es decir, a Galileo. Y, sin embargo, a pesar de todo esto, el lenguaje de formas máximamente expresivo de la Iglesia, así como de toda esta época, fue acuñado por la irrupción emocional de esta vivencia básica, de esta íntima experiencia del cosmos infinito; y, así, de esta suerte, tal lenguaje expresivo responde al afán de exponer también lo divino mediante una imponente grandeza y altura dentro de este mundo.

5. *Cuantificación. Individualismo. Soberanía popular*

La acción revolucionaria de la ciencia que ya había alcanzado una importancia inmediata y directa para la vida del sentimiento, no pudo ser conjurada. Esta acción revolucionaria traía consigo sus consecuencias de carácter ideal; sobre todo, consecuencias con respecto al Estado, que se había convertido en todopoderoso, y cuya omnipotencia era estudiada ya teóricamente; con respecto al Estado, que quería cautivar dentro de sí la corriente de la vida y hacer cristalizar lo vivo encajándolo dentro de las formas establecidas por él.

La revolución operada en la concepción cosmológica, de la cual hemos subrayado aquí una de sus consecuencias ideales, se lleva a cabo dentro del marco de la matemática, o dicho con mayor exactitud, dentro del marco de la aplicación de las reglas y formas geométricas de Euclides. De tal suerte, la geometría se convirtió en la ciencia central de esta época. Después que, desde Galileo, la geometría del cosmos se hubo transformado en una ciencia mecánico-causal, en el propio sentido de esta expresión, construcción del cosmos con estas partículas minúsculas o unidades elementales, que eran mensurables en sus efectos y que constituían la base de sus movimientos maravillosos, se convirtió en la concepción dominante, esto condujo por sí mismo a la división de la totalidad cósmica en sus partes más pequeñas —cosa que ya había ocurrido una vez en la Antigüedad—. Estas partes minúsculas, es decir, estas últimas unidades eran, desde el punto de vista matemático-mecánico, algo cuantitativo; eran elementales, separables unas de otras cuantitativamente, las cuales, en virtud de sus recíprocos efectos, creaban el movimiento del cosmos. Así fue, pues, la visión del mundo, la cual irradiaba sus consecuencias en todas direcciones.

Y esta concepción repercutió en la esfera ideal. En esta esfera ideal, dicha concepción tenía que enfrentarse con las representaciones fundadas en una fe vigorosa. Adviértase que, aunque aparentemente la escolástica había sido ya liquidada, sin embargo, la fe seguía viviendo con todo su vigor, en esta época todavía empapada en sentido religioso. Sin embargo, esta nueva concepción del cosmos en cuanto a su visión central, que era la visión matemática, configuró también la concepción ideal de la existencia en lo que se refiere a la esfera humana, según el criterio de su racionalismo, el cual todo lo descomponía desde el punto de vista cuantitativo. Hasta entonces, la concepción de esta esfera humana había estado determinada por el punto de vista cualitativo; la visión del hombre individual se había orientado hacia un personalismo cualitativo mientras que la masa había sido concebida como algo que estaba atado y sometido colectivamente. Y esta concepción no había sido modificada en nada por la Reforma, la cual provocó o generalizó una relación directa entre el individuo y Dios, relación que era tan sólo y por completo cualitativa. Por el contrario, entonces aparece por primera vez el *individualismo cuantitativo,* que irradiaba de la interpretación racional del mundo dada por la ciencia físico-matemática; surge, por vez primera, el individualismo cuantitativo, para el cual el individuo constituye el elemento de que se compone todo grupo humano y toda colectividad. Y, así, el antiguo derecho natural, que siempre había trabajado con Dios, con *lumen naturale,* con la totalidad dada por la naturaleza, se transforma en la teoría contractual del Estado. Y de tal suerte el Estado es concebido entonces racionalistamente, como algo que se ha formado con sus elementos, es decir, con los individuos aislados. Esto constituye, pues, una nueva transposición de las formas de concepción del universo al campo de lo ideal. Y, así, el individuo, descubierto súbitamente entonces, que representa un punto, ve, por consiguiente, el mundo como mera "extensión". Ahora bien, con esto, se le depara al individuo para sí mismo una terrible experiencia inmediata de soledad, de aislamiento. ¿Cómo podrá cerciorarse acerca de si todo cuanto se halla a su alrededor es tan sólo mero engaño? Y ¿qué es en definitiva lo que él sabe respecto de sí mismo? Y ¿en virtud de qué, la única certeza que tiene es tan sólo la de su propia existencia? Esto constituye la vivencia básica, la experiencia inmediatamente fundamental, nacida de este individualismo, que encarna en Descartes. Y es Descartes quien da la famosa respuesta: tan sólo en virtud de mi conciencia de mí mismo sé yo que yo existo. Es una respuesta que en varios de sus aspectos nos recuerda a San Agustín y que, en definitiva, constituye todavía una respuesta escolástica. Pues esta respuesta —al igual que también después nuestro conocimiento del mundo exterior y de Dios— se funda precisamente sobre la base de que dicho conocimiento es *claro y distinto.* Y esto, en definitiva, no es otra cosa que realismo de los conceptos. ¿Por qué el concepto más claro no puede constituir una fantasía, ser algo vacío o entrañar un error? Pero esta objeción, que acabo de formular, no impidió que dicha respuesta cartesiana alcanzase una importancia decisiva en la historia universal; pues como quiera que la claridad y la distinción (o distinguibilidad) constituyen los caracteres obvios de la abstracción matemática, resulta que la aprehensión y la interpretación matemático-cuantitativas son equiparadas pura y simplemente al conocer, al comprender, al entender; en suma, son equiparadas a la concepción del mundo. Spinoza escribe *more geometrico* su *Ética.* Así, pues, junto con el barroco, empieza al mismo tiempo la era racionalista. Este vínculo entre aquél y ésta constituye una notable concatenación.

Ahora bien, esta nueva visión del mundo trajo consigo una importante consecuencia para el Estado. El Estado moderno, que primeramente tuvo un carácter autoritario, se encontró con que esta nueva concepción del mundo, al descubrir al ciudadano individual concebido de modo aislado, engendró al asesino del Estado. El individualismo corriente de este tipo vino a constituir un apoyo para el viejo afán de libertad de todos los pueblos occidentales, afán de libertad que entonces se encontraba amenazado o sojuzgado. Este individualismo encontró un aliado en el individualismo religioso, el cual, bajo determinadas condiciones, se hallaba decidido a llegar a todos los extremos que fuere menester. Y, así, ocurrió que la corriente individualista pudo infiltrarse inadvertidamente en el individualismo religioso. El sentido individualista encontró como apoyo en el derecho natural las viejas concepciones de los derechos innatos de libertad, fundamentados racionalmente. Basándose en esta concepción y valiéndose de la teoría contractual, es decir, de la doctrina del contrato social y político, pudo derivar no sólo derechos humanos concretos precontractuales y, por consiguiente inalienables, sino que, además, pudo también atribuir el poder político a los individuos contratantes; y de esta suerte pudo transformar la teoría de la soberanía de Bodino en la doctrina de la soberanía popular. Para llevar a cabo esto necesitó tan sólo determinados acontecimientos y contar con la sensibilidad y las aptitudes adecuadas a los mismos.

Recuérdese que el viejo afán de libertad no había sido quebrantado en modo alguno en todas partes de Europa. Y, así, por esto, ocurrió que dicha transformación hacia la doctrina de la soberanía popular pudo ser llevada a cabo por el frisio Althusio, apoyándose en la lucha de libertad de Holanda, y tomando esta empresa como una defensa de su propio pueblo. Hobbes, para encontrar para el absolutismo una justificación que resultase todavía aceptable, tuvo que inventar al lado del primer contrato, mediante el cual quedó constituido el Estado, además un segundo contrato en el que se estableció una sumisión perpetua. Esto constituye una idea grotesca, inventada en 1651 en beneficio de los Estuardos y contra los revolucionarios ingleses. Ahora bien, el viejo sentido europeo de comunidad no había perecido por completo. Y, así, surgió con Hugo Grocio la figura que, apoyándose de nuevo en cierto modo en la lucha de libertad de Holanda, transformó las antiguas concepciones del *ius gentium* de los romanos en los principios del derecho internacional. Y, de tal suerte, Hugo Grocio, basándose en la doctrina del derecho natural, estableció también límites y barreras para la conducta del Estado en materia de política exterior. Esto constituye el primer intento de cortar las garras a los estados orientados puramente en sentido egoísta, que, en aquel entonces, estaban desgarrando a Europa.

Todo esto, al principio, tuvo, sobre todo, una importancia teórica o sólo aislada. En esta época, para toda la configuración de Europa, tanto para la formación ideal como para la configuración práctico cotidiana, fueron dos los hechos que tuvieron una mayor importancia. Fueron dos hechos aparentemente contrapuestos los que se produjeron como resultado de las luchas religiosas y políticas, a saber: el hecho de la cristalización nacional en las grandes potencias occidentales directoras, y el florecimiento de la idea de tolerancia, juntamente con el renacimiento de la libertad política y espiritual que se desarrollaron, en dos de estas potencias, en notable conexión con las luchas religiosas. Desde entonces, estos dos hechos hubieron de determinar con largo alcance la vida cultural de Europa. Con respecto a las formaciones y obras de la cultura toda —en conexión con dichos factores —en estos estados (a saber: en España, en Francia, en Inglaterra y en Holanda), me propongo recordar aquí tan sólo lo siguiente: que una interpretación sociológica comprensiva debe considerar esos dos hechos situándolos en el lugar que les corresponde en el curso del proceso total de la historia universal.

II. Cristalizaciones nacionales

1. *Consideraciones generales*

Ya vimos cómo la formación de las diversas naciones, como cuerpos colectivos con un propio idioma, se había verificado ya en la época caballeresca, y en Italia antes del Renacimiento. En Italia la aparición del propio sentimiento nacional estuvo ligada al despertar a la conciencia de que este país constituía el pueblo europeo originario. En los territorios situados al norte de los Alpes, las diversas naciones, formadas exteriormente, entran primeramente en escena en la Universidad central de París. Por lo que respecta a los franceses, bastan sus primeros éxitos políticos bajo el reinado de Felipe Augusto en 1215, para elevar esta propia conciencia nacional hasta el máximo grado de orgullo y presunción. Esta conciencia propia nacional se profundiza en Inglaterra, y también en Francia, con motivo de la Guerra de los Cien Años. Y, en Alemania, esta conciencia nacional, unida con el afán de unidad estatal y con el anhelo de liberación frente a la Iglesia, era ya fuerte antes de la Reforma y durante ésta, en aquella época en que Lutero no sólo enriqueció genialmente el idioma alemán, sino que lo formó de manera definitiva.

Ahora bien, este propio sentimiento nacional era todavía en todas partes algo movible, casi perteneciente a la naturaleza, algo que no imprimía una fisonomía fija.

Y ocurre que, cuando en aquel entonces, en los grandes estados, precisamente del Oeste, los afanes espirituales y religiosos, colocados bajo la protección de las irradiaciones del poder estatal, entran en relación con este factor —que es todavía un producto de la naturaleza, por lo menos en su mitad— se produce entonces el siguiente fenómeno: la materia étnica, que hasta aquel entonces había sido algo elástico y múltiple, es convertida entonces en una modalidad humana peculiarmente acuñada, la cual, concentrada en el Estado, debe ser la representante de la actitud vital omnicomprensiva. Por causa de esto, la acuñación del tipo nacional se convierte en punto de partida y en centro de la cultura, y, al propio tiempo, de la formación nacional definitiva. Y, en un caso determinado —Inglaterra—, incluso la aparente transformación de la esencialidad nacional interior dada por la naturaleza, actúa análogamente como punto de partida y centro de la cultura y también de la constitución de la nacionalidad. Mientras que el tipo del caballero fue acuñado en Europa como forma humana ejemplar de carácter universal, en cambio, en esta época particularista y en las cristalizaciones estatales que ella engendra, todos los elementos apuntan de consuno hacia la producción de tipos humanos especiales, de tipos ejemplares nacionales, que entonces quedan fijados respectivamente en cada una de las naciones.

Sin embargo, es cierto que sigue existiendo en el campo cultural un idioma unitario de formas, un estilo común que corresponde a la sensibilidad y al modo de ser de la sociedad de aquella época. Pero este idioma unitario de formas, este estilo común, es transformado en cada nación a tenor con el propio destino nacional y de acuerdo con el tipo particular que éste ha creado.

2. *España y Francia*

Aludiré ahora al importante papel de gran alcance que representó España, sin que pueda detenerme en una exposición detallada sobre este punto. España fue, junto con Italia, propiamente el país del barroco. España fue el país que durante la breve época de oro de su grandeza política, dio a Europa la enseñanza de su magnificencia y esplendor y la proporcionó muchas de sus costumbres y de sus actitudes. España fue el país en donde aparecieron los artistas más vigorosos del barroco propiamente dicho, a saber: Velázquez y el Greco, los cuales, ambos, representan todavía la máxima altura de este estilo. Esta altura del barroco se vive sobre todo en los dramas de Calderón y en sus personajes; en ellos se experimenta aquella tensión encaminada hacia lo suprabarroco, hacia lo fijado y consolidado racionalmente; y esto determina que muchas de sus obras, si bien no sean clásicas, hayan alcanzado por lo menos de modo formal la inmortalidad. Ahora bien, España, desde el punto de vista interno, no logra propiamente ir más allá del barroco, es decir, no logra constituir un gran clasicismo propio, como lo consiguió Francia —que también había seguido siendo católica desde el final de las guerras religiosas— en la época de su gran potencia, desde 1624 hasta 1700, bajo el régimen de Richelieu, Mazarino y Luis XIV. Y el hecho de que España no lograse sobrepasar el barroco y llegar a constituir un propio clasicismo no se debe tan sólo a las peripecias externas de su destino que, por causa de la incapacidad para aprovechar y utilizar sus colonias y para desenvolver su industria y para gobernarse a sí misma, la convirtió después de la muerte de Carlos II, en 1700, en el objeto de la lucha entre las grandes potencias, sino también en factores internos. El clasicismo propio de Francia significó no sólo el repudio del modo de ser del Renacimiento, que se había multiplicado rápidamente —modo de ser que encarna acaso en Rabelais—; ni representó tampoco el repudio del escepticismo de Montaigne, nutrido de las fuentes del Renacimiento; ni tampoco representó la superación de las tendencias barrocas hacia la disolución de las figuras, sino que, además de todo esto, el clasicismo francés, considerado en cuanto a sus fundamentos, representó real y efectivamente un nuevo nacimiento del hombre francés, un nuevo nacimiento del carácter francés, que, desde entonces, reposa sobre sí mismo, sobre su propio ser; y representó un nuevo nacimiento de su voluntad de expresión y de su potencia de expresión.

La transformación se centra en torno de la esfera cortesana del *Grand Siècle* y es determinada, en parte, por las influencias de ésta. Ahora bien, esta transformación cobra una dimensión general francesa, porque es llevada a cabo por la clase culta y por la aristocracia de aquella época. Y el resultado de esta transformación ya no se volvió a perder jamás, a pesar de todas las relaciones y de todas las transformaciones que se hayan producido desde entonces en la configuración general de la vida. Las características que el espíritu francés cobró en aquella transformación han perdurado hasta hoy en día. Todavía vemos a los franceses como el pueblo de la *ratio,* estructurada y articulada de modo visible, de la *ratio,* que se apoya sobre la antigüedad romana; como el pueblo que, consiguientemente, posee la tendencia hacia un clasicismo invariable, o como hoy se suele llamar, hacia una estática; y, al propio tiempo, también como el pueblo de aquella retórica, procedente, asimismo, de la Antigüedad romana que, a través de su diáfana claridad, cobra un impulso arrebatado. He aquí, pues, tan sólo algunos de los rasgos decisivos de esta lucidez serena y reposada que caracteriza al pueblo francés. Y adviértase que estos franceses, con dichos caracteres, han llegado a adquirir tal forma y figura, ciertamente no por el hecho de que fundasen la *Académie Française* y que por obra de ésta su idioma y su espíritu fuesen en cierto modo embalsamados; este hecho y tantos otros similares en cuyos detalles no puedo entrar aquí, y que caracterizan el súbito triunfo del espíritu racional clásico después del final de las guerras religiosas, todo esto constituye la consecuencia de una complicada constelación, la cual contenía, además de la transformación de la estructura social, otro componente decisivo. Veamos brevemente en qué consistía este otro componente decisivo de dicha constelación.

El calvinismo era de origen francés; Calvino era un francés del Norte. Calvino, en cuanto a su manera de ser, era un racionalista antiguo, en el sentido propio de la Ilustración o Iluminismo, por así decirlo. Ahora bien, el pueblo francés era originariamente por completo católico; estaba impregnado del espíritu del mundo antiguo católico, y metido hasta el fondo en este tipo de piedad religiosa. Y, así, por lo tanto, ocurrió que la doctrina de Calvino fue en esencia tan sólo asunto de un sector de la nobleza y de la alta burguesía y no de la masa popular, cual la Reforma lo había sido en Alemania. De tal suerte, la doctrina de Calvino pudo ser oprimida, después de luchas sangrientas, en la época de la cristalización estatal; y más tarde, pudo ser aplastada y liquidada por completo, mediante un implacable exterminio. Ahora bien, el pueblo y sobre todo su sector ilustrado, que en verdad había sido fundamentalmente conmovido y agitado por las luchas religiosas, siguió después todavía muy excitado por ésta, si bien, al fin, fuese llevado de nuevo al seno de la Iglesia. Con ocasión de las luchas religiosas, el pueblo fue sumergido en la ola del racionalismo matemático-geométrico, que entonces corría sobre todo el mundo, y fue impulsado a una nueva actitud ante la vida dentro de la fe. Y, de esta suerte, surgió la búsqueda de una especie de nueva fe dentro de la Iglesia católica, de una fe que reuniese, con una cierta libertad, el racionalismo y la vieja piedad; la búsqueda de lo que podríamos llamar un calvinismo católico. Esto es lo que representa el jansenismo; esto es lo que representa el movimiento que encarnaron las grandes figuras de Port Royal, Arnault, Saint Cyre y Pascal. Eran hombres que, dentro del catolicismo, tenían una severísima disciplina personal de carácter crítico-racional, en constante lucha con el demonio; eran hombres que reputaban como algo abominable el ligero virtuosismo con que los jesuitas, en la actitud mundana que les es característica, trataban los últimos problemas. Eran hombres a los cuales, en la esfera de lo secular, tenía que corresponder un tipo humano que poseyese un igual espíritu crítico respecto de lo racional, con una análoga concepción de la fe. Eran hombres a los cuales tenía que corresponder un tipo humano que en el campo emocional representase profundamente la era geométrica. Eran hombres cuya expresión cultural se movía dentro de la necesidad de una elevada altura, de la necesidad de una eminencia distanciadora del gran mundo; y, de este modo, sólo podían desembocar en aquel tipo de clasicismo apoyado en la Antigüedad, tipo que se manifiesta en la masa imponente del Louvre. En efecto, las partes o elementos componentes del Louvre, en su afán de grandeza y de sublimidad, muestran pujante, impetuosa y gravemente formas racionales y una vigorosa emoción comprimida y contenida. Precisamente éste es el mismo tipo de expresión emotiva que se propone Corneille, después de que en el año 1636 se sintió invadido por el nuevo sentimiento de la vida. Y este mismo tipo de expresión es la fuerza que impulsa a Racine, quien se hallaba empapado por los mismos problemas sin fundamento, de mostrar la grandeza de sus héroes en el hecho de que se manifiestan muy sólidos y firmes en su voluntad y carácter, que consiguieron formas conscientemente. La altura de la época se evidencia en los siguientes hechos: en el hecho de que encuentra su poeta en Molière; y en el hecho de que admite en la corte al poeta, que con burlas y chanzas descubre las debilidades de estos hombres sublimes, que en la tragedia se elevaban a figuras tan altas y casi irreales. Y ocurre, además, que la imagen del *honnête homme,* desarrollada racionalmente, para el hombre medio o corriente puede en verdad soportar que sea despiadadamente analizada y hasta en parte escarnecida por escritores como La Rochefoucauld.

En apariencia todo está normalizado, pero al propio tiempo también diferenciado. Y, además, dentro de la radical profundidad religioso-filosófica de esta época —casi sin par—, todo aparece examinado psicológicamente. El esplendor del barroco flota todavía en el aire y sigue proyectándose sobre todo esto; y la rica y múltiple vida cortesana, en él surgida, continúa representando la cumbre. Por ello, tal esplendor y tal variedad pueden hallarse encajadas en una firmeza y solidez fundada en la claridad; y pueden ser mantenidas por esa dimensión. Por todo esto este rico y magnificente esplendor pudo producir maravillosamente una exuberante suntuosidad, cuyo ejemplo más famoso lo constituye la galería de Apolo del Louvre. Cierto que esa exuberante suntuosidad produce la impresión de una juguetona exterioridad; pero, sin embargo, se presenta articulada con una gran finura y como algo claro y luminoso.

Este espíritu francés puede haber sido muy difícilmente accesible para nosotros, germanos, porque no contiene como factor creador y decisivo el elemento personal de destino, sino una especie de término medio, una especie de elemento típico sin un fondo de destino. Ahora bien, cuando se quiere tratar de entender lo francés, entonces es necesario tener en cuenta esto: es precisamente partiendo de estas profundidades histórico-sociológicas —que he expuesto— como se ha formado y desarrollado la cristalización de la segunda gran nación del centro de Europa —Francia—, situada junto a la nuestra.

3. *Inglaterra*

El tipo humano inglés, tal y como llena los dramas de Shakespeare, antes de que se verifique en un análogo proceso de transformación cristalizadora, es, al igual que el mismo poeta, un tipo que siente vivamente lo nacional, y, en la época de la Reina Isabel, se presenta ya en grado sumo orgulloso. Pero ese inglés se mueve todavía por impulsos por completo naturales; y casi podríamos decir que todavía no se encuentra tajantemente delimitado o diferenciado por cualidades peculiares frente al resto de los germanos. Ese inglés constituye un ser humano salido directamente de las manos de la creación, está caracterizado por las consiguientes debilidades, grandezas y pasiones, las cuales se hallan intactas y al descubierto. Ese tipo inglés aparece en Shakespeare encarnado en figuras heroicas de tan sublime grandeza como las figuras de Miguel Ángel. Pero al igual que estas figuras no constituye un tipo nacional. El hombre puritano, que aparece en su lugar, sustituyéndole como en virtud de una mutación psicológica, está caracterizado hasta la médula por una peculiaridad nacional de carácter anglosajón en el sentido actual. Cierto que para nosotros los alemanes, este tipo anglo-sajón resulta muy próximo y más accesible que el francés; pero constituye un tipo lleno todavía de aquellas características que lo diferencian frente a nosotros, a saber, la índole de sus apetitos, tendencias e impulsos, que en cierto modo corren por canales y esclusas. Ese tipo puritano inglés, como tal, sin duda ya no constituye el depósito universal de las vivencias y experiencias occidentales, tal y como lo representan los personajes de Shakespeare, sino que constituye, al igual que el francés, un producto especial con una propia fisonomía característica y tajantemente acuñada. Ofrece una especial modalidad y perspectiva en su voluntad y en sus intereses, presenta una notable desviación de aquella que nosotros llamaríamos profundidad teórica —y no digamos ya de la hondura metafísica—; se caracteriza por un brillante y formidable dominio de lo práctico, por su disciplinada índole señorial, que ha formado el ideal universal del caballero en la forma anglo-sajona del *gentleman;* y se caracteriza también por una peculiar combinación de un sentido individualista de libertad y de un perfecto encaje en la colectividad. Con todas estas características constituye el inglés una verdadera obra de arte en la configuración humana de lo nacional. El inglés, dondequiera que llega, actúa e irradia en virtud de su calidad señorial creadora; y asimila del contorno todo aquello que él quiere recibir. Salvo el japonés, el inglés constituye el tipo señorial nacional más cerrado y más vigorosamente dibujado.

Lo que configuró a este inglés puritano, anglo-sajón, acuñándolo como tipo nacional representativo en una lucha centenaria en torno del calvinismo y de su rigoroso desarrollo, fueron sobre todo los siguientes factores: luchas políticas por el poder con todas las unilateralidades y crueldades; y también la afluencia de lo espiritual a estas luchas, que se verificó con una duración que no tuvo en ninguna otra parte y con una gran tenacidad correspondiente al carácter de este pueblo. Después de la época de la Reina Isabel, que desde el punto de vista religioso había sido harto indiferente, se luchó, y luchó ante todo el parlamento y, por consiguiente, lucharon los estamentos, en primer lugar contra una dinastía extraña desaprensiva y frívola, la cual se convirtió en indeseable e incluso en peligrosa, principalmente por su tendencia hacia el catolicismo

Se luchó contra el gran instrumento que mediante la iglesia anglicana habían creado para sí los Tudor, desde Enrique VIII. Esta iglesia anglicana, con sus arzobispos, archidiáconos y demás sacerdotes, representaba una especie de catolicismo separado de Roma, nacionalizado o estatificado, sin una honda transformación interna. Se luchó contra el hecho de que los reyes desde 1628 comenzaron a servirse de este instrumento para gobernar al país, con fines turbios, en beneficio de ellos mismos y descartando por completo al parlamento. En Escocia, de donde partió el impulso para la verdadera reforma inglesa, en 1628, se luchó contra el hecho de que hubiese sido suprimida la iglesia calvinista-presbiteriana, la cual se fundaba en la autoadministración llevada a cabo por presbíteros; se luchó contra el hecho de que hubiese sido sustituida por la introducción del instrumento eclesiástico-anglicano, el cual, para mayor gravedad, era manejado por una dinastía catolizante. En el parlamento breve que en seguida fue disuelto, así como en el parlamento largo de 1640 a 1652, que el rey había convocado en una situación crítica, se luchó por lo menos con igual fuerza contra este instrumento eclesiástico-anglicano que se había hermanado con la monarquía. En el último año, antes de la convocatoria de este parlamento de larga duración, más de dos mil personas solamente en Londres habían sido castigadas con penas por transgresiones a la obediencia anglicana. Y se luchó por la defensa de los derechos de libertad política y por los derechos del parlamento a colaborar en el gobierno, contra el rey que estaba ofuscado por completo.

Junto a la aristocracia y detrás de ella, la cual tuvo en este parlamento, como en todos los demás hasta hoy en día, una influencia decisiva, se formó también una corriente calvinista radical. Esta corriente calvinista radical estuvo representada y apoyada por la gran burguesía, formada en virtud del desenvolvimiento de la industria textil, y por los dependientes de la misma, esto es, por los obreros textiles; estuvo además representada y apoyada por los campesinos amenazados por la extensión de la cría de ganado lanar y por los cotos y restricciones que se derivaban de este hecho; y también por el proletariado rural de las industrias domésticas. En suma, esta corriente calvinista radical estuvo representada y apoyada por la burguesía, así como también por las masas bajas que en parte se estaban desarrollando rápidamente y se hallaban descontentas respecto de su situación social. El afán de libertad de este movimiento y su anhelo por una administración eclesiástica autónoma, no oprimida, fueron los factores que, ya en 1620, hicieron salir del país a los famosos peregrinos del *Mayflower,* los cuales se dirigieron a la costa oriental de Norteamérica; y fueron los factores que allí pusieron el primer fundamento de la primera colonia de Nueva Inglaterra, con administración autónoma. Hombres de este tipo fueron también los que en Inglaterra trataron de hacer prevalecer el calvinismo rigoroso, mezclado con opiniones que llegaban hasta el republicanismo y la igualdad política. En lo esencial, esta corriente mezclada con una parte de la aristocracia, fue la que suministró el material humano para el ejército del parlamento en la lucha contra el rey. Ligado a esta corriente, surgió en el ejército el caudillo Cromwell, quien apartó al rey y dominó al ejército y al parlamento, demoliendo después a este último.

Todo lo que es puritanismo recibió su sello originario en estos acontecimientos. Fue así por el hecho de que el puritanismo como ejército o, mejor dicho, como religión de un ejército, se convirtió en un factor eficazmente actuante y se sintió como ejército de salvación, esto es, como ejército que luchaba por Dios. Cromwell, después de haber destrozado el parlamento, se vio a sí mismo en el centro de este ejército, rodeado de una comunidad de los santos, elegidos, según su doctrina de la predestinación, para establecer la grandeza de Inglaterra y el dominio de la verdadera religión. El noble y el estadista con buen ojo tuvo que enfrentarse y componérselas con estos factores, cuando una gran parte de las mencionadas fuerzas se afilió al movimiento en pro de una nivelación social y presentó exigencias no sólo de tipo democrático-radical, sino también revolucionarias en materia social. Cromwell derrotó estas fuerzas, así como antes Lutero había aplastado a los campesinos alemanes.

No importa aquí cómo se sucedan en lo concreto los diversos acontecimientos, incluso después de la muerte de Cromwell: restauración de los Estuardos; nueva revolución encarnada por el parlamento; llamamiento de Guillermo de Orange, quien tenía tan sólo débiles pretensiones al trono. A través de todos estos acontecimientos, lo esencial es lo siguiente: sea cual fuese el subsuelo en que estuviese cimentado el movimiento político-democrático y social revolucionario de los defensores de la nivelación social, Cromwell no hubiera podido terminar con este gran radicalismo democrático sin dificultades, como lo consiguió, ni tampoco hubiera podido desaparecer tan pronto el recuerdo de dicho movimiento, a no ser por las especiales circunstancias que se dieron; circunstancias que consistían en que, a pesar de la fortaleza de aquel movimiento, la época no se hallaba preparada en general para el mismo. Cromwell no hubiera podido terminar tan fácilmente, como lo hizo, con este movimiento, si en el año 1650 hubiesen estado ya desarrollados en Europa los factores ideales, que más de cien años después ejercieron su influjo decisivo en la Revolución norteamericana y, consiguientemente, en la Revolución francesa.

En lugar de dichos factores, el elemento dominante de esta época fue la fe puritana. Esta constituyó el factor configurante, que irradiaba su influjo en todas direcciones, y el impulso que produjo efectos decisivos y permanentes. Por esta causa, el resultado esencial de la primera Revolución inglesa no consistió en la supresión del estado de estamentos ni en la abolición de la estructura estamental de la sociedad, sino que consistió más bien en una especial formación y educación de los hombres, sobre la base de la fe puritana; la cual produjo la mencionada cristalización del tipo humano inglés, que después se transformó en tipo general anglo-sajón. Esta formación nació de la fe que los soldados puritanos tenían en su condición de elegidos por Dios; es decir, nació por consiguiente de la fe de un ejército. Esta formación del carácter tiene como contenido un afán de libertad, determinado por un factor religioso y que tiende además, sobre este fundamento, a la administración autónoma y al autogobierno. Ahora bien, esta formación o educación se halla, por esto también, acompañada con aquello que se llama *Comittee-Sense,* es decir, con la inserción obvia y natural en una colectividad que se administra a sí misma, en suma, con el rasgo fundamental que se ha convertido en el factor decisivo del carácter anglo-sajón. Ahora bien, esta formación o educación se halla por esto también acompañada de una vocación misionaria y de un sentimiento de superioridad. El elegido por Dios, es decir, el inglés, tiene que redimir el mundo y lo redimirá. De aquí que se produzca una estrecha unión con el sentimiento del viejo judaísmo; de aquí que en el puritanismo y en los países anglosajones el Viejo Testamento sea casi más importante que el Nuevo. En el proceso de esta formación, la vocación misionaria y el sentimiento de superioridad tuvieron la fortuna de poderse manifestar en una conquista del mundo, la cual iba derrotando a todos los pueblos, hasta eclipsarlos finalmente. Esta conquista del mundo comenzó ya a manifestarse bajo el régimen de Cromwell y más tarde obtuvo su plenario desarrollo. Los éxitos de esta conquista proporcionaron un fundamento sólido y firme a los hábitos y a los sentimientos señoriales del tipo inglés; y de siglo en siglo fueron subrayando de nuevo a favor del inglés su condición de elegido de Dios, a manera de una confirmación que procede del exterior. Y, desde entonces, los anglo-sajones puritanos han visto también esta confirmación en el éxito comercial, esto es, en la conquista capitalista de la tierra.

El anglo-sajón de la vieja Inglaterra alegre (Merry Old England) no se extinguió después de la revolución de Cromwell. Este tipo de inglés festejó una especie de resurrección en la clase superior y en la alta clase media, en el siglo XVIII, con ocasión del largo dominio ejercido por dichas clases. Ahora bien, ya entonces surgían también, en movimiento ascensional, actitudes contrarias intensamente puristas e incluso de carácter ascético protestante en el seno del metodismo y de otras corrientes, que procedían de la formidable ola originaria de agitación puritana. Y el mismo puritanismo, ya en la época de Cromwell, era un factor de tan considerable potencia formativa y se había convertido en un elemento que informaba tan decisivamente la vida desde el punto de vista de una especial concepción religiosa intensiva, que, ya en la época del Lord Protector, se dividió en un gran número de sectas.

Este fenómeno produjo un segundo resultado. Ciertamente la tolerancia, la libertad espiritual y política, tal y como ha sido concebida por el siglo XIX, no constituyó la meta originaria ni el punto de partida de la Revolución inglesa. Como tampoco el primer gran jefe de esta Revolución inglesa se propuso como finalidad la separación política de los poderes. Ahora bien, ocurrió que el movimiento encaminado hacia la nueva religión y hacia una formación y educación de la vida congruente con ella, tuvo ya que entrar en lucha por la defensa de su libertad contra la opresión estatal y la violencia; y después tuvo que luchar para conseguir el mismo poder estatal, que ciertamente no quería emplear en un sentido tolerante. Pues bien, en estas luchas, dicho movimiento, inspirado por la nueva fe, se escindió; y, a partir de entonces, la libertad religiosa fue posible, aunque sólo por virtud de la independencia de los matices y de las sectas. Por otra parte, la Revolución desembocó políticamente en un compromiso; y como quiera que los poderes que crearon este compromiso fueron un rey extranjero, al cual se llamó, y el parlamento que lo había llamado, y cada uno de estos dos elementos se preocupó de asegurar su propia posición en dicho compromiso, de esto resultó una división política de los poderes, del legislativo, del ejecutivo y del judicial como forma inglesa de la libertad política, tal y como inmediatamente la formuló Locke, quien anticipó la teoría de los derechos del hombre fundándolos todavía sobre base religiosa. Y de ese modo, por la conclusión de todos los factores expuestos, tuvo que producirse, como gran resultado, la tolerancia en la esfera religiosa y, consiguientemente, la libertad espiritual y política. Así, pues, las consecuencias de esto fueron que se diese una forma liberal al Estado y que se concediese la primera situación de autonomía a las esferas de la vida que hasta entonces habían estado ligadas y sometidas.

4. *Holanda*

Pero este doble resultado, de carácter político por un lado y de carácter general por otro, que ya conduce hacia el gran período anterior a la Revolución francesa, no habría sido posible si no se hubiese producido el hecho siguiente: el hecho de que en uno de los lugares de Europa que entonces adquirió una mayor importancia para el mundo, a saber, en Holanda, no consiguió penetrar el Estado moderno todopoderoso en su primera forma de tipo autoritario. Holanda constituía un lugar que cada vez adquiría mayor importancia para el mundo y que, en esta época, había adquirido un gran florecimiento en todos los sentidos. Y fue Holanda el lugar en donde los ingleses tomaron su rey para el régimen de libertad y de tolerancia. El ascenso casi fabuloso de este país, tan pequeño en cuanto a dimensiones geográficas, y que después de la segregación de Flandes y de Brabante del conjunto geográfico denominado genéricamente Países Bajos, ya no poseía una propia industria vigorosa, tuvo lugar durante la guerra de liberación contra España, la cual lentamente se iba debilitando. En este formidable movimiento ascensional Holanda se constituye en un poder colonial que durante algún tiempo fue el mayor de todos; logró el dominio del comercio y de los mares no solamente en el Báltico, sino también en el Mar del Norte, en el Atlántico y en general en todo el mundo; y se constituyó en el estado ejemplar de Europa en cuanto al cultivo de la economía, y ejemplar también en el cultivo de la ciencia; y adquirió un papel directivo en una determinada corriente del arte. En aquella época, Inglaterra empezó a enredarse en la maraña de su revolución y Francia estaba pugnando por constituirse alrededor de estos fenómenos. Todas las grandes potencias continentales se encontraban más o menos absorbidas en su política exterior por las espantosas carnicerías de la Guerra de los Treinta Años. En el breve tiempo, menos de medio siglo, de hallarse libres de una fuerte concurrencia de las grandes potencias propiamente dichas, los holandeses arrebataron a los españoles y a los portugueses colonias en todo el mundo, sectores de las Indias Orientales y del Brasil. Los holandeses fundan la ciudad de Nueva Ámsterdam, que más tarde sería Nueva York; conquistan la colonia del Cabo; y, al mismo tiempo, extienden sus posesiones más allá de la India. Se trata de una gran expansión con enormes posibilidades económicas. De esta manera, ponen los fundamentos de su creciente riqueza que, en términos generales, procede de las ganancias sacadas de las colonias y del comercio intermediario y de transportes. Esta formidable riqueza convierte a Holanda, en la segunda mitad del siglo XVII, en el pueblo económicamente más pudiente de Europa; y, desde entonces, esta situación de riqueza ya no habrá de volverles a abandonar jamás.

Lo realmente notable es que la conquista de todas sus posiciones se produce sin una intervención esencial del Estado, el cual, durante esa época, se encuentra empeñado permanentemente en las luchas de liberación. La conquista de estas formidables posiciones se verifica por obra de compañías privadas, las cuales crean también la gran flota que dominó el mar durante algún tiempo. Y con ello se sientan, asimismo, las bases de un poderío naval guerrero. Con ocasión de todo esto, el Estado, si bien permite un libre juego a la iniciativa económica y a la iniciativa económico-política, se halla al principio, en conjunto, en una actitud que en modo alguno es de resignación respecto de su dominación sobre todas las cosas e incluso sobre las espirituales. Las luchas de los calvinistas, de los arminianos y de otras sectas, llenan todavía por completo la época que va hasta entrado el primer cuarto del siglo XVII. Y estas luchas son resueltas por el Estado. Ahora bien, la evolución de las cosas, el interés de atraer hacia sí generosamente todas las fuerzas en la gran lucha, impulsan hacia la auto-limitación, hacia la tolerancia y hacia el principio de conceder protección a toda fuerza esencial y a toda dirección importante, tanto en el terreno económico, como en el campo espiritual y eclesiástico. Y esto trae consigo la formación de Holanda como la primera isla europea de libertad.

Y de esta suerte Spinoza, el filósofo que había sido expulsado de la comunidad judaica por causa de herejía, pudo desarrollarse tan sólo dentro de este marco, es decir, en este ambiente de Holanda. Tan sólo en esta atmósfera de libertad y de tolerancia podía desenvolverse el gran filósofo Spinoza, cuyo panteísmo omnicomprensivo era considerado por aquella época como una doctrina atea, y cuya influencia no hubo de producirse sino hasta mucho más tarde. Tan sólo dentro de este marco pudo desarrollarse la primera interpretación del mundo omnicomprensiva creada por Spinoza, sobre la cual se proyectaba el dogma cristiano y la cual trabajaba con nuevos medios científicos y con nuevas ideas. Sólo en virtud de este ambiente de Holanda podemos comprender a Rembrandt, a su pintura y al modo de ser de ésta, que constituye algo por completo anti-barroco, algo por completo anti-clacisista y algo que, en cierto sentido, es naturalista pero que está atravesado y empapado por una luz interior, en la más aguda oposición frente a las grandes obras producidas coetáneamente por Rubens y van Dyck en el sector de los Países Bajos que siguió siendo católico, sector que teniendo por núcleo central a Flandes comprendía el territorio actual de Bélgica. Rembrandt es tal vez el único gran artista supratemporal de la sensibilidad y concepción protestantes del mundo, fuertemente vueltas hacia la interioridad. Ahora bien, se muestra libre, sin embargo, en su conducta y también por completo carente de todo prejuicio confesional. Es característico que Rembrandt viva eventualmente entre los judíos de Ámsterdam y que tome de este círculo muchos de sus temas y de sus modelos. Asimismo, se muestra libre e imparcial en el reconocimiento y en la reproducción de lo sensible. Así como los demás grandes pintores holandeses buscan en el paisaje la comunicación de la leyenda, y en el retrato lo aparentemente sencillo y llano, Rembrandt poseía en realidad un *pathos* interno casi insuperable. Podríamos decir en términos extremos que se trata de *pathos* de la soledad abismal a que entonces llegó en el mundo el individuo, proyectado sobre un fondo religioso y proyectado también sobre la percepción y la concepción de la naturaleza. Su "impresionismo", el método de hacer caer perceptiblemente la luz desde fuera sobre las figuras, y de hacer tan sólo visibles a éstas por tal procedimiento, en la medida en que sea preciso para que resulten recognoscibles, este método, como principio técnico de la pintura, no es algo nuevo. Ahora bien, este método se transforma en Rembrandt en un nuevo principio *interno,* por virtud del notable manejo del claro-oscuro, en el cual se encuentran todas las personas; se transforma en una iluminación procedente de una infinitud indeterminada. Este método se convierte en el medio de descubrir, de desvelar, de modo genial, al hombre que se encuentra solitario o aislado frente a esta infinitud; en un medio de descubrir o desvelar al individuo aislado, a menudo individuo corriente o adocenado, en su destino y en el terrible abandono en que se encuentra en este mundo sin límites; y en descubrirlo hasta llegar a la última entraña de sus problemas. Así, Rembrandt constituye el paralelo artístico de Descartes, con un recurso enteramente distinto.

Este regalo procede de la primera gran época de florecimiento de un sector protestante del mundo occidental; y constituye la expresión más adecuada para el estado de ánimo creado por el protestantismo y por el desenvolvimiento de la ciencia en este período.

D. LA ILUSTRACIÓN Y EL RENACIMIENTO ALEMÁN

I. La Ilustración

El movimiento espiritual llamado Ilustración y sus consecuencias se remontan en lo esencial a la acción conjunta de dos factores: la continuación ulterior del proceso intelectual de conocimiento y la transposición de alguno de sus resultados a la esfera ideal, por un lado; y por otro, la prosecución del proceso histórico-político, en tanto en cuanto éste condujo, a través de las luchas de las potencias estatales, a una nueva constitución de Europa.

1. *El equilibrio político*

Tuvo ciertamente una importancia considerable el hecho de que no se convirtiese en señor de Inglaterra el estatúder de Holanda, de este país que fue el único que sacó por completo las consecuencias disolventes a que conducía la vivencia de la Reforma. La política de Guillermo de Orange, quien en esa época fue el primer rey constitucional de Inglaterra, ya antes de su subida al trono británico había estado orientada con plena conciencia hacia la consecución de lo que se llama equilibrio europeo, es decir, del recíproco contrapeso del poder de los grandes estados europeos, que hasta entonces se habían desgarrado en la lucha por el predominio. Según la representación que paulatinamente fue formándose en la idea mesiánica de los ingleses, este equilibrio se garantizaba y se restablecía siempre de nuevo por el hecho de que Inglaterra, cuando se presentaba el peligro del predominio de una potencia en el continente, se colocaba al lado del más débil con objeto de producir una compensación. Este equilibrio fue establecido primero en virtud de la lucha de coalición espiritualmente dirigida por Guillermo de Orange en torno a la sucesión española. Francia había tratado de asegurarse esta sucesión mediante una boda previa; y si el desenlace de esta sucesión hubiese tenido lugar de modo favorable a los deseos de Francia, habría proporcionado a ésta, junto con la hegemonía en Europa por la adquisición del poder colonial español, también la preeminencia para la expansión en el globo, es decir, le habría proporcionado la expectativa de dominar el mundo entero. Desde el año 1701 a 1713, la guerra española de sucesión frustró este empeño. Desde entonces, Francia siguió siendo todavía el poder continental más fuerte, pero mantenido dentro de límites, por virtud de las fuerzas situadas al Este de ella.

Uno de los resultados de esto, con importancia para la historia universal, consistió en lo siguiente: en el hecho de que España, que se había debilitado considerablemente y que ya no sabía explotar sus colonias, entregó estas colonias en contrato de asiento a la merced del poder inglés, el cual, por lo demás, ya ocupaba la preeminencia sobre todos los demás estados en la conquista imperialista del mundo. Este contrato de asiento concedía el derecho a Inglaterra, junto con España, de comerciar con estas colonias y de colocar en ellas los productos de su industria, contra la obligación de suministrar el material humano necesario a las plantaciones americanas mediante la caza de esclavos en África. A partir de entonces, los ingleses aprovecharon todas las ocasiones, en el siglo XVIII, para quitar a los franceses sus posesiones coloniales orientales, así como también todas las americanas, enarbolando para ello la bandera de la necesidad de establecer el equilibrio europeo; y de esta suerte mantuvieron casi una guerra permanente con los franceses en el Canadá y en todos los territorios situados más allá de los estados de Nueva Inglaterra, así como también en las Indias Orientales. De tal guisa, los ingleses se convirtieron en el pueblo imperial de Occidente dominador del mundo; y se convirtieron también en los dominadores de los mares. Y entonces, los ingleses fueron quienes sustituyeron a los holandeses en los grandes provechos sacados de las colonias y del comercio intermediario. Y, además, transformaron los nuevos territorios conquistados, mediante la destrucción del trabajo indígena doméstico, en zonas de ventas de los productos de su industria, la cual desde entonces fue creciendo con gran vigor. Europa, con excepción de Inglaterra y de Holanda, todavía no veía en su pleno alcance y significación los asuntos extraeuropeos; y por eso, en esta época apenas tuvo clara conciencia de esta acción dirigida hacia el exterior, en la nueva organización del mundo.

Este equilibrio europeo, con Inglaterra en el fiel de la balanza, se conservó o se restableció siempre de nuevo hasta la guerra mundial, con breves interrupciones, a pesar del ascenso de Prusia, y después del de Rusia, o, mejor dicho, en virtud de estos fenómenos, a despecho de todas las nuevas formaciones, especialmente de la unión nacional de Alemania y de la de Italia. Pues bien, este equilibrio europeo en la forma descrita no constituía una teoría, ni siquiera una idea perfectamente desarrollada. Constituía más bien una práctica o manera realista de resolver el problema relativo a cómo debían coexistir las grandes potencias desde el siglo XVI en el angosto territorio europeo sin desgarrarse ni arruinarse a sí mismas y sin destruir el mundo occidental. Este propósito de equilibrio europeo determinó también como efecto una duradera disminución de las guerras en Europa, y la limitación de las mismas a los grandes problemas en intervalos de 40 a 50 años, fenómenos que comenzaron ya en el siglo XVIII. El encaje definitivo de Prusia por virtud de la Guerra de los Siete Años constituyó el resultado del último gran intento de poder del siglo XVIII. Merced al hecho de que Inglaterra se colocase al lado de Prusia, que era la más débil, se arrebató a los franceses sus colonias verdaderamente valiosas. Este equilibrio, según hemos expuesto, no constituía una concepción ideal, sino tan sólo un razonable imperativo de necesidad; y, de esta suerte, se mostró ciertamente como una forma que, a tenor del desarrollo que las cosas habían seguido, constituyó en verdad la única forma posible de reconstruir Europa como un complejo total, mediante la articulación de sus fuerzas políticas. En su calidad de forma tal, fue sentida y saludada como una redención, como un arreglo sin opresión, como una especie de resurrección de Europa, después de que, liquidada la unidad medieval, se había tenido que pasar a través de luchas brutales.

De tal suerte, este equilibrio se convirtió en uno de los factores que condujo a fines del siglo XVII a una atmósfera rápidamente transformada, esto es, que condujo a la atmósfera vital de la Ilustración. Y tan pronto como se experimentó de nuevo que había una especie de armazón o estructura para la comunidad de vida occidental, entonces se aclaró el horizonte para las almas.

2. *Armonía universal*

Pero esta época de la Ilustración significó mucho más que esta impresionabilidad del ánimo y este esclarecerse y serenarse. La Ilustración se convirtió por completo en una cosa de principio, en un optimismo enteramente universal, que enfocó y condujo las cosas en una forma determinada. Y este optimismo se desarrolló por virtud de la cooperación del segundo factor determinante de la Ilustración. Este segundo factor procedía del desenvolvimiento de la ciencia, del carácter de los resultados que alcanzó entonces la ciencia, en tanto que ciencia natural; llegó de la influencia que ejerció aquella interpretación del mundo proporcionada por dicha ciencia sobre el orbe de las ideas y también sobre la concepción de lo social. La nueva interpretación del mundo, fundada en las ciencias de la naturaleza, guardaba un maravilloso paralelo con las relaciones e ideas de equilibrio alcanzadas en el campo de lo estatal. Así, ciertamente, la teoría del equilibrio dinámico-estático del cosmos, ideada por Isaac Newton (1643-1727) se basaba sobre la representación de un sistema que mantenía al mundo en movimiento armónico por virtud de la recíproca compensación de las fuerzas. Por consiguiente, la nueva visión del mundo, desarrollada a partir de la mecánica de Galileo, ofrecía el cuadro de una armonía cósmica, producida por la atracción y repulsión de las masas, divisibles en sus partes elementales más pequeñas y compuestas por éstas; y ofrecía, asimismo, el cuadro de una regularidad del trabajo de los cuerpos en un recíproco equilibrio. Esta nueva visión del Universo produjo en las gentes de aquella época una avasalladora impresión.

Entonces se empezó a mirar a Dios precisamente sólo como *primum·movens,* que en cierto modo contemplaba el proceso del cosmos. Pues el mundo, una vez que había sido puesto en curso, se movía armónicamente. Y, así, en cierto modo, podríamos decir que se jubiló a Dios, que tan tremenda intranquilidad había traído al siglo XVII arrastrándolo a las guerras que se habían desarrollado en su nombre. Esto constituyó ciertamente una revolución gigantesca. ¿Por qué no podían valer y aplicarse también los mismos conceptos a los restantes campos de la vida, inclusive al campo de la colectividad humana? ¿No se podían fijar en este campo leyes igualmente armonizadoras, y la coexistencia y sucesión estático-dinámica de ciclos? Y, en caso afirmativo, ¿no sería acertado tomar un ejemplo del terreno cósmico y descartar al Estado, es decir, al Dios terreno, y dejar los campos de vida confiados a su propio movimiento? Se empezó a buscar leyes armónicas en todas partes y se creía encontrarlas en todos los campos. Y esto produjo el efecto que se tomase el lema universal de "no intervención". De este modo, la economía, que había sido levantada por el Estado, pero también agarrotada, fue concebida como una presunta economía armónica de cambio; y, con ocasión de esto, se descubrieron positivamente, por primera vez, las regularidades de su ciclo, fundado en divisiones del trabajo y mantenido por medio de los mercados y precios. Pero ciertamente no se cayó en la cuenta de que este ciclo no tiene por qué conducir en modo alguno a resultados armónicos. Y, así, no condujo en absoluto a tales resultados armónicos en el capitalismo, en el cual el fuerte se encuentra en situación privilegiada frente a las masas, que se han convertido en débiles, y puede explotar su energía de trabajo. Pero, en aquella época, todavía no se contempló el capitalismo como fenómeno histórico, sino que se atendió tan sólo al mecanismo de cambio inserto en él y se supuso, sin más, que este mecanismo estaba presidido por una ley de armonía, lo cual condujo a la máxima del *laisser faire* de los fisiócratas (que trabajan para los príncipes) y de Adam Smith.

Y también se verificó la misma proyección de lo cósmico sobre lo humano en el campo de la concordia moral de la sociedad. Se empezó a creer asimismo que la consistencia y concordia moral de la sociedad se fundaban también sobre las fuerzas de atracción y repulsión y sobre una mezcla de egoísmo y altruismo; y, así, de esta suerte, se estimó que tales factores, armónicamente contrarios, habrían de producir también en este campo el bien, si se les dejaba un libre juego. Así ocurre también, por ejemplo, con la teoría de los sentimientos morales de Adam Smith, quien era filósofo moral de profesión. De esta guisa, tal punto de vista y tal orientación se convierten en algo universal. Esta concepción ve en el tipo de Estado, que hasta entonces había cargado con todas las tareas y trataba de regularlas, una especie de sujeto necio e insensato, que, al obrar de este modo, lo enmarañaba todo con intervenciones, y que se perjudicaba a sí mismo y a los demás.

La razón divina lo ha ordenado todo en todos los terrenos, incluso en el de la vida humana, de tal suerte que lo único que se debe hacer consiste en dejarlo todo confiado al juego de sus propias leyes, con lo cual entonces dominará la armonía. La razón reclama libertad, entendiéndose aquí libertad como un desligarse del cauce determinado de manera autoritaria. Se reclama también, por consiguiente, la autonomía para la ciencia, para el arte, para la literatura, y así sucesivamente. Si se deja que todas estas funciones sigan sus propias leyes, entonces se considera, en virtud de la concepción optimista general de la armonía universal, profesada en aquella época, que se producirá automáticamente un afinamiento y sintonización de todas estas esferas, así como también la mejor situación posible para cada una de ellas. Así, pues, todo se desarrolla hacia el principio supremo de la razón universal, que rige al hombre lo mismo que al cosmos. Por consiguiente, podemos decir que la razón universal, mucho tiempo antes de que la Revolución francesa le consagrase un templo, era ya la diosa de la Edad Moderna.

3. *Rousseau*

Empieza el período de lo que se ha solido llamar Ilustración "superficial o fútil". Es por entero cierto que la problemática abismal del mundo fue soterrada en esta época, a pesar de que en su comienzo todavía encontramos como máximo filósofo a Leibniz (1646-1716). Leibniz todavía era creyente y poseía un máximo sentido de profundidad, desarrollado en su teoría monadológica de la armonía preestablecida, la cual tiene en última instancia un fundamento religioso. Pero aparte y después de Leibniz, como digo, desaparece la conciencia de los problemas más profundos. Al parecer, reinaba aquella actitud optimista ingenua, con su idea de la armonía universal, que todo lo cubría. Pero, sin embargo, aquella apreciación de llamar "superficial o fútil" a esta segunda época de la Ilustración sólo es verdad a medias. Este armonismo universal fue tan sólo uno de los triunfadores. El primero de ellos, pero en manera alguna el único.

Esta optimista Ilustración intelectualizada, cuyo esquema acabo de trazar en el número anterior, había sido trasladada desde el reino de la ciencia al reino de la concepción ideal del Universo. Esta concepción, al hilo de su idea inspiradora, al hilo de la idea de que en definitiva el bien puede regir por sí mismo el Universo, porque todo es bueno confiado a su propia naturaleza, tenía que conducir más lejos. Esta concepción tenía que conducir, al final, no sólo a *pensar* los hombres y la naturaleza como buenos, sino también a *sentirlos* como algo bueno. La Ilustración intelectualista, por lo tanto, tenía que llevar a un nuevo descubrimiento emotivo del hombre y del mundo en su pureza, y del mundo pasando por la Antigüedad y el Renacimiento. El acontecimiento con decisivo alcance para la historia universal se produce con lo que se podría llamar el "estímulo" definitivo en los años de 1756 a 1762, en los cuales Rousseau escribió la *Nueva Eloísa,* el *Contrato Social* y el *Emilio.* El optimismo, que hasta entonces había postulado la armonía del mundo por medio de razones intelectuales, se precipita como catarata en el optimismo que cree emocionalmente en la bondad de la naturaleza que ha descubierto, y de la cual el hombre es sólo un pedazo. Entonces se dio rienda suelta al entusiasmo; se dio rienda suelta a aquella oleada de tierna emotividad, que encarnaba en los hombres de los salones franceses, los cuales convirtieron en héroe mimado del día a Rousseau, a pesar de ser hijo de un relojero y a pesar de sus malos modales; y los cuales se echaban unos en brazos de otros con la emoción de descubrir recíprocamente su bondad y su belleza natural. Y así se daba de modo pujante la emoción del retorno a la naturaleza, si bien fuese tan sólo en la forma de pastorelas y de mascaradas pastoriles.

En todo ello, los salones de este frívolo rococó parecían no darse cuenta de la dimensión revolucionaria social de la doctrina de Rousseau. La teoría de Rousseau estaba llena de importantes y decisivas consecuencias para la vida, en tanto en cuanto iba difundiéndose, además de en los salones, en todas las capas sociales y países de Europa. Y esta doctrina conducía a la irrupción de algo nuevo, por virtud de la transformación operada en la concepción del hombre y de la naturaleza. En un lugar, a saber, en Alemania, la doctrina de Rousseau trajo consigo la culminación de un movimiento de gran elevación —que allí se hallaba ya en curso— llevándolo a una altura creadora de tal medida y extensión cual nunca había conocido hasta entonces.

El movimiento de culminante ascenso cultural alemán no se produce en absoluto en todo su desarrollo, hasta su final, antes de la Revolución francesa. El ascenso cultural alemán, en sus períodos posteriores y en el campo espiritual, no es independiente de la Revolución francesa; y, en parte, constituye una discusión con ella. Ahora bien, el ascenso cultural alemán había escalado alturas decisivas largo tiempo antes de la irrupción de la Revolución francesa; y se desenvolvió sin afectar seriamente ni a la vieja sociedad ni al viejo orden estatal. E incluso, más tarde, en parte se desenvolvió como defensa del viejo orden social y estatal y como vuelta espiritual a tiempos anteriores. Por consiguiente, el ascenso cultural alemán constituye parte y final del mundo prerrevolucionario. El ascenso cultural alemán constituye la contrafigura de la Revolución más allá del Rin, y una grandiosa etapa final del movimiento occidental de hasta entonces; y esto no tan sólo por lo que respecta a sus condicionamientos sociológicos, sino también en cuanto a los contenidos esenciales de aquel mundo prerrevolucionario. Mientras que, por el contrario, la Revolución francesa, junto con sus precedentes en Norteamérica, significa la irrupción, demoledora de lo anterior, que se encamina hacia transformaciones fundamentales; significa, en suma, la irrupción hacia el espíritu moderno, que fue preludiado por ella, así como conjuntamente por otros factores.

II. El Renacimiento alemán

El auge productivo de Alemania tiene que ser interpretado por lo menos en cuanto a su peculiaridad como fenómeno cultural y valorado en referencia con los especiales factores de su subsuelo. Sólo de esta manera podrá hacerse comprensible el hecho de que este ascenso de la cultura alemana represente en cuanto a su esencia algo heterogéneo y opuesto a las anteriores floraciones culturales de España, Francia e Inglaterra, floraciones culturales que hallaron su origen o arranque en las cristalizaciones nacionales de estos pueblos. El desarrollo ascensional de la cultura alemana tiene, por virtud de sus caracteres especiales, una mayor importancia para la historia universal que las otras culturas mencionadas.

Esta marcha ascensional de la producción cultural alemana se hallaba ya en curso largo tiempo antes del movimiento llamado *Sturm und Drang* (tempestad e impetuosidad).[6] Este ascenso cultural alcanza su cumbre más alta y más dilatada en la generación de Goethe y Schiller, para seguir después viviendo al mismo nivel en la generación de Beethoven, Hölderlin, Hegel y otros. Este movimiento ascensional de la cultura alemana fue llevado a una tal culminación que se mantuvo a lo largo de dos generaciones, por virtud de un movimiento anterior en el cual podemos distinguir dos grandes estadios. Para el primero de estos dos estadios podrían indicarse como representativos los nombres de Bach y Händel; y el segundo se podría caracterizar con el nombre de Lessing. Esta culminación cultural de Alemania da sus últimas voces en la generación del postrer período romántico, así como de los hombres que se levantaron contra Napoleón. Así, pues, el movimiento ascensional de la cultura alemana representa un proceso que se extiende a través de cinco generaciones y que, por consiguiente, dura más de un siglo. Este proceso cultural alemán tiene un contenido de tal riqueza, que apenas resulta abarcable; y comprende lo mismo la música, la literatura, la filosofía, un renacimiento ideal y finalmente también un renacimiento político. Llena por completo todos los ámbitos de la producción cultural, con la única excepción de faltar un arte plástico verdaderamente grande. Los representantes de la poesía se elevan en ella por encima del nivel y de la esfera espiritual de meros poetas, para alcanzar el rango de sabios de la nación, como no ha ocurrido en ningún otro pueblo de la Edad Moderna. Los alemanes pueden hoy todavía dirigirse a Goethe, doscientos años después de su nacimiento, para buscar en él consejo, en casi todos los problemas más profundos.

Así, pues, con los alemanes de aquel tiempo ocurrió algo enteramente extraordinario y excepcional. Al comprobar las condiciones sociológicas de aquel movimiento cultural nos vemos obligados a ponderar estos factores de una manera diversa a como tenemos que hacerlo en la actualidad. Mientras que hoy la política lo empapa y tenemos que valorarla negativamente respecto de nuestro destino, en cambio, con respecto a aquel movimiento cultural tenemos que situar los factores de la constelación como algo positivo.

En primer lugar, precisa advertir lo siguiente. Los otros tres grandes pueblos de la parte de Europa situada al norte de los Alpes, habían recorrido, ya en el siglo XVII, aquel proceso de formación, de maduración, pero al propio tiempo también de angostamiento, que los convirtió en naciones sujetas a normas especiales frente a las múltiples características europeas generales. Pues bien, en esta época, los alemanes seguían en una situación de disolución política, y, a pesar del ascenso de Prusia desde la mitad del siglo XVIII, no habían llegado a conseguir una figura personal que les proporcionase la forma general de la propia nacionalidad. Los alemanes constituían un terreno laborable, rico y variado, que desde la Guerra de los Treinta Años ya no había sufrido aflojamiento ni cambios y que, desde entonces, apenas había sido tocado. Y así, al caer sobre este terreno la semilla del optimismo vital que corría por Europa desde la Ilustración, este nuevo suelo la recibió haciéndola fructificar de modo múltiple. En virtud de los fondos contenidos en este terreno tenía que brotar algo diverso y heterogéneo de lo que se había producido en los otros pueblos de Europa que tenían forma nacional. Por eso, el primer contacto con la atmósfera optimista, que en otras partes había producido en conjunto sólo resultados intelectuales, trajo consigo en Alemania un sonido procedente de las profundidades espirituales, a saber: la grandiosa música de Bach y de Händel de emoción clásica, la cual se encuentra todavía sumergida en una elevada religiosidad. Por eso también, la Ilustración propiamente dicha, que en otros lugares aportó frutos sobre todo intelectuales, produjo, junto con la música de Gluck, también en la literatura un renacimiento del espíritu general del mundo occidental y de la Antigüedad. Este renacimiento del espíritu de la Antigüedad se manifiesta en Klopstock; y el renacimiento de las dimensiones del mundo occidental se verifica en Lessing, por la mediación de Shakespeare. Por eso, se verificó, en el campo de la filosofía, aquella penetración decisiva, desde la esfera del intelectualismo, en lo trascendental de la esfera idealista, penetración que más tarde obtuvo su rotundidad con las *Críticas* kantianas. Por eso, en el movimiento literario del *Sturm und Drang,* desde 1770, las fuerzas populares más propiamente alemanas despertaron poéticamente, formando un frente tajante contra Francia. Por eso, aquel movimiento literario del *Sturm und Drang* pudo depurarse y acendrarse, en tanto que recordó la combinación occidental originaria indivisible de las fuerzas y modelos propios y antiguos, y, de esta manera, se convirtió en algo clásico, en las obras de nuestros grandes poetas; sin que por ello negase ni perdiese los primeros elementos propios. Piénsese, por ejemplo, en el *Fausto.* Por eso la filosofía, partiendo de Kant y a través de Fichte, y en parte a través de Schelling pudo conducir a la grandiosa cumbre representada por Hegel, cuyo sistema ya no es crítico, sino positivamente trascendental, y abarca la vida histórica e incluso se funda sobre ella. Esto constituyó una actitud que, al igual que la oleada opuesta protorromántica (que prescindía por entero de la razón), había sido ya afectada por la Revolución francesa y se hallaba en gran parte dirigida contra ésta.

---

[6] Recibe este nombre el movimiento literario prerromántico. [T.]

Ahora bien, todos estos movimientos en Alemania estuvieron insertos dentro de la vieja sociedad y del viejo Estado. Podemos decir que estos movimientos protegían y ponían a buen recaudo la vieja sociedad y el viejo Estado.

Y éste es el segundo punto importante, que paso a exponer. Las viejas formas estructurales de la sociedad, dentro de las cuales se verificó el auge cultural alemán, eran ciertamente inservibles desde el punto de vista político-nacional, pero, en cambio, eran todavía sanas desde el punto de vista social. También en Alemania había ciertos fenómenos de explotación de las clases inferiores. En el Estado de Federico el Grande y de sus sucesores había muchas cosas viejas y caducas. Pero, en conjunto, el absolutismo ilustrado, en la zona este de Alemania y Austria, había actuado en un sentido nivelador, favoreciendo también los intereses de las clases inferiores. Podemos decir, aparte de la creciente supervivencia de los principios tutelares, que el absolutismo ilustrado había conseguido con su actuación que existiese como realidad predominante en los países alemanes aquel contento algo aburguesado, que halló su transfiguración depuradora en la obra *Hermann y Dorotea,* de Goethe. Y es más, podemos decir que este contenido existía de seguro dentro del marco del viejo régimen y precisamente en él. No se habían producido aún perturbaciones esenciales del viejo orden; ni siquiera por obra del capitalismo; y, por consiguiente, reinaba en el pueblo una atmósfera optimista, de verdad sana. Esta atmósfera sana y optimista se diferenciaba abismalmente de aquella con la cual se encontró en Francia el pesimismo social de Rousseau y que éste puso en movimiento contra la colectividad. En Alemania las grandes corrientes del optimismo natural no desembocaron en el terreno revolucionario-político, sino que se elevaron al campo espiritual, afirmando casi siempre el contorno social. A lo expuesto hemos de añadir una tercera consideración. Los países alemanes pudieron producir aquella superabundancia de obras, tan variadas en cuanto a su modo de ver y a su ejecución, en virtud de que la nueva atmósfera y su acción fructificante subrayó en el pueblo germano las diversidades históricas y regiones tan considerablemente grandes: y por ende ni las niveló ni las allanó. Sin intentar ahora un análisis detallado —que por otra parte sería sobremanera interesante—, podemos decir que por esta causa encontramos, de un lado, procedentes del Este, figuras como Hamann y Herder, figuras que representan algo que no fue modificado, y que si bien tienen algún contacto con la Antigüedad, sin embargo, en su esencia, no se hallan determinadas por ésta. De otro lado Suabia y Franconia, zonas que en otro tiempo habían sido romanas, produjeron hombres que crearon la gran combinación de los elementos emotivos hirvientes y desatados con la voluntad de forma propia del modo de ser antiguo; y que, de este modo, impulsaron su entrada en el Renacimiento alemán que se orientaba en sentido clásico. Ahora bien, en Prusia, país ilustrado en sentido crítico y disciplinado también en sentido crítico, encontramos a Kant. Y procedente de allí mismo, encontramos también el protorromanticismo, el cual no ofrece una articulación visible, no presenta fronteras claramente dibujadas, ni aspira a un estilo clásico; sino que más bien tiende a la infinitud y busca en ella la individualidad. En correspondencia con las ideas de la Revolución francesa, se desarrolló una modalidad de liberalismo, que encontró su máxima expresión en Humboldt; pero, por las consideraciones expuestas, este liberalismo no pudo dimanar de una nación madura cual ocurrió en Francia o en Inglaterra, sino que pudo proceder tan sólo de la personalidad individual; tan sólo pudo dimanar de la flor y nata que tenía que formarse mediante la cultura, mediante la ilustración, es decir, mediante la elevación al mundo de las ideas, que se había descubierto; núcleo que tenía que constituir la médula de toda existencia humana y también de la existencia que tenía que moldearse y acuñarse en sentido nacional.[7] Por tanto, lo que se produjo a modo de movimiento nacional en la lucha contra Napoleón no constituyó tampoco algo unitario. Podríamos decir, más bien, que constituyó un afán unitario de libertad de un pueblo múltiple con mil matices que continuaron existiendo. Y, así, lo que se produjo en este movimiento no pudo, a pesar de sus grandiosos movimientos políticos, desembocar en la formación de una nación, verdaderamente perfilada como tal.

Así, pues, por lo que respecta a lo que nos regaló nuestro Renacimiento, tema que para nosotros los alemanes resulta casi inagotable, me limitaré aquí exclusivamente a señalar lo esencial. La resurrección alemana, al renunciar a una formación nacional, busca una forma humana universal para el mundo occidental. Este Renacimiento alemán busca dicha forma sobre la base de su vivencia de la naturaleza, del hombre y de la historia, y también sobre la base de su encaje en el idealismo universal trascendental. Ciertamente esta formación, es decir, la formación humana anhelada en aquel tiempo, no se hallaba ajena a la influencia de aquello que más allá de las fronteras alemanas se anunciaba respecto de los derechos del hombre y de los ideales políticos; pero, sin embargo, era algo fundamentalmente distinto, en tanto en cuanto no luchaba por un tipo medio igualitario, sino por una síntesis moldeadora de la personalidad. La vieja dimensión señorial, apenas aflorante en la conciencia, dimensión señorial que en el movimiento literario del *Sturm und Drang* se elevó hasta lo titánico, estaba encerrada en una especie de actitud de disolverse en lo general, desde la época de los enlaces entre el idealismo y el clasicismo, desde la aparición de Napoleón, al cual Beethoven quiso dedicar su

---

[7] Sobre esto véase M. de Vasconcelos, *Nationalerziehung und Staatsgewalt,* Berlín, 1934.

Sinfonía Heroica. Esta dimensión señorial fue fundida con una concepción emotiva e idealista de lo humano, la cual entrañaba todos los elementos de la vieja actitud cristiana antiseñorial, actitud que luego fue secularizada; y de esta suerte constituyó la síntesis que llamamos específicamente *humanismo alemán*. Se trata de una síntesis integradora de la personalidad; síntesis que no trae aparejada como consecuencia necesaria exigencias de carácter político y que se encuentra muy alejada de todo individualismo adocenado racionalista. Esta síntesis de la personalidad es maravillosamente rica, en su concepción abierta sin límites de lo humano, en todas sus formas; y constituye ciertamente la más magnífica consonancia o armonía de una mutua inteligencia recíproca y de una autoformación personal, presidida por los supremos conocimientos de lo universal, que hasta entonces había alcanzado el mundo occidental, y por las exigencias que lo universal impone a la propia educación. En cuanto a tales calidades constituye probablemente una culminación final irrepetible e insuperable, la cual, para seguir actuando, precisa ser completada con otras categorías diversas de las que le son peculiares.

Capítulo VII

LA EDAD CONTEMPORÁNEA[1]

A. LA REVOLUCIÓN FRANCESA Y LA TRANSFORMACIÓN DE LA VIDA

I. La Revolución

Ni la Revolución norteamericana ni la francesa constituyeron, en cuanto a su punto de partida, revoluciones llevadas a cabo por parte de la burguesía capitalista. En los Estados Unidos, aún no había una burguesía; pues allí prevalecía la explotación de las granjas y sólo el cinco por ciento de la población habitaba en ciudades, ya que sólo en el Sur existía la explotación de las plantaciones sobre la base del trabajo de esclavos. En Francia la burguesía se había desarrollado de modo infinitamente más débil que en Inglaterra. Inglaterra era el único país en el cual existía ya un capitalismo industrial desarrollado en mayor grado; pero fue el país en el cual no tuvo lugar una revolución. La gran burguesía francesa constituía el niño mimado y privilegiado del Estado absoluto y se hallaba de parte de la monarquía y del viejo régimen. Es más, mejor podríamos decir que para una correcta perspectiva histórico-sociológica debe tenerse en cuenta lo siguiente. Tanto en Norteamérica como en Francia irrumpió aquel viejo afán europeo de libertad, que venía viviendo desde los tiempos antiguos, el cual con matices diversos en cada una de las respectivas constelaciones se había levantado siempre contra todo género de servidumbre y opresión, y contra las clases y poderes privilegiados, cualesquiera que éstos fuesen. Los estamentos y poderes favorecidos estaban representados en Norteamérica por las clases y por métodos del imperialismo capitalista privilegiado, al que su Madre Patria protegía mediante sus monopolios mercantilistas. La altivez libertaria de los independentistas puritanos brota de un mundo ideológico que, en definitiva, estaba matizado por factores religiosos; en suma, del mundo ideológico de la primera Revolución inglesa. Este altivo espíritu de libertad de los insurgentes puritanos desemboca en las nuevas formulaciones occidentales que el derecho natural había recibido desde Locke. Estas nuevas formulaciones del derecho natural habían hallado, desde la segunda Revolución inglesa, su expresión de eficacia universal en las tesis fundamentales de los derechos personales de libertad y del derecho de propiedad, tesis que en la época de Cromwell no estaban totalmente desarrolladas. Con estos postulados se mezcló el gran movimiento de conmoción de las viejas autoridades desde que la Ilustración se precipitó en el mundo sentimental de la doctrina de Rousseau. Aquellos postulados, que en Locke tenían todavía un fundamento religioso, fueron en virtud de eso secularizados en cierto modo. Y, así, estalló una tempestad de sentimientos, tal vez ilógica, pero honradamente profesada, en la cual los intereses materiales no jugaban un papel decisivo. Eran personalidades aristocráticas como Washington, un conservador a machamartillo, quienes lograron la victoria para la lucha revolucionaria contra Inglaterra y en pro de los derechos del hombre. En Francia, se unió a los intelectuales, además de la gente modesta —que más tarde actuó decisivamente—, la vieja nobleza militar, la cual se hallaba interesada en los temas espirituales y que, por lo demás, en cierto modo, había quedado sin ocupación. Lo que este movimiento quería no había sido del todo aclarado en lo conceptual. No puede decirse que fuese siempre pura y plenamente democrático en el propio sentido de este concepto. En los comienzos de la Revolución el censo electoral restringido era considerado como algo obvio y natural. Por lo demás, el censo electoral siguió existiendo como algo obvio y natural hasta la mitad del tercer tercio del siglo XIX en la mayor parte de los estados de la Unión. Ahora bien, la voluntad que animó a este movimiento todavía no era en manera alguna burguesa-liberal; constituía más bien una mezcla de entusiasmo racionalista y de religión, formando una fe que se dirigía contra toda coacción opuesta, contra toda falta de libertad, contra aquello que se reputaba antitético de lo natural, siguiendo este movimiento la misma dirección que habían tenido los grandes preludios occidentales contra la opresión.

---

[1] Lo que sigue, hasta el capítulo final recapitulador, está compuesto de esquemáticos cuadros articulados entre sí. Con mayor razón que hasta aquí podemos dar por supuesto el conocimiento de los hechos. Se trata, sencillamente, de destacar de los mismos lo esencial a los propósitos de este libro.

Es superfluo hablar acerca de cómo conquistó Francia este impetuoso sentimiento por entero supra-racional, que se basaba sobre la razón y apelaba a ésta; y huelga, asimismo, repetir el análisis sociológico que llevó a cabo Taine certeramente, bien que motivado por un amargo odio contra lo nuevo. Aunque reconozcamos tal vez que en el análisis de Taine lo nuevo es traducido excesivamente a puro racionalismo, sin embargo, hay que reconocer que el "hombre geométrico", moldeado en la Francia del siglo XVII, fue quien tomó la Bastilla, llevó a cabo todos los hechos de la Revolución y sobre todo también los del régimen del Terror. Efectivamente, el protagonista de la Revolución francesa fue este tipo de "hombre geométrico", empapado por el nuevo espíritu y por la nueva doctrina que describe Taine, e impulsado por el ímpetu sentimental de Rousseau. Para este "hombre geométrico", lo justo en materia política era susceptible de hallazgo y demostración mediante un proceso racional. Quien no reconocía la razón absoluta ni sus leyes era considerado como un malvado empedernido, y un réprobo, y como un peligro para la colectividad, por lo cual debía ser suprimido. Así, pues, es cierto que hubo luchas por el poder y crueldades, pero fundadas sobre esta base y alimentadas por esta atmósfera racionalista.

La Revolución francesa quiso crear el ciudadano igual en derechos, el *citoyen* y no el burgués, no el *bourgeois*. Sólo con el contragolpe que representó el Directorio comenzó el aprovechamiento de los principios de la Revolución francesa, que como he dicho no eran burgueses, en beneficio de la burguesía, encaminándolos hacia una libertad y una propiedad concebida como algo natural y divino, cual en la doctrina de Locke. Ahora bien, Napoleón, en verdad, sabía exactamente por qué protegía los intereses burgueses-económicos, por qué exigía una barrera continental contra la única gran concurrencia capitalista que representaba Inglaterra, y por qué fue el primero en crear escuelas técnicas superiores para la aceleración del progreso industrial. Y, así, Napoleón demolió la vieja sociedad en todo el ámbito a que llegó su poder, por consiguiente, en más de la mitad de la Europa continental, valiéndose de su Código Civil, que estableció en todas partes la liberación de los campesinos, la libertad de industria y muchas otras cosas análogas. Y, en esta empresa, fue animado tanto por el espíritu intelectual de la Roma imperial, como por el sentido racionalista francés. Napoleón machacó la vieja sociedad para crear con transparente claridad un nuevo orden de cosas, que correspondiese a la *nature des choses,* como él solía decir. Ahora bien, tal nueva ordenación constituía en este caso la expresión de un ordenamiento coordinador de las cosas y de las personas que Napoleón concebía seguramente con el espíritu del clasicismo antiguo; y no constituía en modo alguno la expresión de un interés particular o de tipo capitalista.

II. Reacciones

Aun si prescindimos de la consideración sobre la situación política de los factores de poder, resulta claro que las reacciones tenían que venir de aquellas zonas continentales donde todavía el *Ancien Régime* no había degenerado. Por lo tanto, las reacciones tenían que venir de las zonas del Renacimiento alemán y sobre todo de los sectores que constituían políticamente las grandes organizaciones, es decir, de Prusia, a cuya zaga fue también Austria, que era más blanda y, por lo tanto, más débil. Ahora bien, es verdad que también en esas zonas se tomó como lema la reforma del sistema feudal que había quedado empotrado dentro del Estado absolutista, la supresión definitiva de la servidumbre campesina, la transformación del sistema de privilegios y de tutela de la economía, y aun la abolición del mismo respecto de la gran industria; pero, desde el punto de vista político, ni siquiera ninguna de las cabezas que dirigieron incluso tormentosamente el movimiento de liberación estuvo animada por una exigencia igualitaria y por el propósito de disolución racionalista de lo antiguo. Lo antiguo tenía que ser transformado, reformado, edificado de otra manera, introduciendo en ello mayor ámbito de libertad, pero en modo alguno y en ninguna parte debía ser suprimido por completo. En ninguna parte se tenía la sensación de que el *Ancien Régime* se hubiese sobrevivido individualmente y sin fundamento, por muy grandes que fuesen las gradaciones y los matices diferenciales desde Metternich hasta Arndt, hasta Stein y hasta Humboldt. Por consiguiente, se conservó ileso el antiguo cuerpo de vida "orgánico", como se le ha solido llamar. Y dicho cuerpo orgánico podía conservarse sano y salvo, en cuanto a su esencia, que todavía no se había consumido ni agotado.

Sobre este fondo sociológico cobran eficacia las dos grandes corrientes ideales que, procedentes del Renacimiento alemán, adquieren un influjo práctico como concepciones universalistas del ser. Y estas dos corrientes aportan una nueva polaridad y una nueva contraposición en la sociedad occidental, con una delimitación de fronteras muy diversa de la que se había dado en el Renacimiento.

La filosofía idealista alemana tenía un sentido de la historia universal. Este sentido consistía en lo siguiente. El individuo, entendido como "hombre geométrico", a la manera de la concepción francesa, o el individuo como puritano, al modo de la concepción anglosajona, orientado hacia la idea occidental de la libertad, tenía que crear lo político, lo social e incluso la obra de su propia vida mediante una mera suma de voluntades. Pues bien, el idealismo alemán somete al individuo a una entidad objetiva y *a priori* situada por encima de él y que no depende de su voluntad. Esta entidad objetiva *a priori* puede aparecer primero en Kant como algo puramente formal; puede ser concebida críticamente de modo en absoluto intelectualista. Pero, en definitiva, esta entidad *a priori* objetiva constituye algo superintelectual; constituye una magnitud trascendente super humana. Esta entidad *a priori* objetiva se llena con un contenido material en la obra de Hegel y, en virtud de ella, conduce a una interpretación cosmológica y al mismo tiempo a una orientación práctica para la vida. La interpretación terrenal de la realidad, el último "dios" de Occidente, constituye para el positivista francés el único dios y representa para el puritano inglés el fenómeno terrenal accesorio del más allá religioso. Pues bien, esta interpretación terrenal en la existencia es fundida por el idealismo alemán en el *logos* metafísico que se presenta como espíritu objetivo, bajo el ropaje dialéctico de tesis, antítesis y síntesis, que constituye el mundo de formas de su desarrollo. Se presenta como espíritu objetivo, como *logos* que habla al alma; se presenta en forma enteramente concreta en la historia. El mundo de sus formas, todo lo individual histórico, deviene soporte o vehículo de la autorrealización del espíritu objetivo, en contraposición al Dios racional e inmóvil de Occidente. Frente a este Dios racional e inmóvil, surge en la filosofía de Hegel un Dios que se ha hecho de nuevo creador, y que se halla inserto en todos los procesos y acontecimientos cotidianos. Este Dios, es decir, el *logos,* el espíritu objetivo, informa y configura consiguientemente el Estado, la libertad, la vida y la conducta individual, mediante el proceso de autodesenvolvimiento. Este autodesenvolvimiento del espíritu objetivo regula, mediante un proceso que contiene las más fuertes vinculaciones, Estado, libertad y vida humana; hasta el punto de que a la libertad personal ordinaria no le queda otro espacio que la esfera íntima de libertad de la conciencia. He aquí, en lo últimamente expuesto, la primera gran contraposición en que el idealismo alemán se coloca frente al contenido ideológico de la cultura moderna procedente de los países occidentales.

La otra gran contraposición está constituida por el romanticismo; y es de carácter muy complejo. Originariamente el Romanticismo parte de la soledad del individuo aislado que se debate con Dios; parte de la situación en que el individuo solitario se encuentra en el infinito informe, en el cual en cierta manera se había disuelto Dios en el pensamiento de la Ilustración. El romanticismo constituye ante todo el ensayo llevado a cabo por la clase culta aristocrática del Este para poner en armonía individualidad y totalidad en este mundo. Partiendo de este empeño, el romanticismo desemboca por un lado en el redescubrimiento de lo individual histórico, es decir, de lo irrepetible y de lo único, como dimensión irracional, esto es, no captable por la razón; lo cual había sido ya enfocado antes por Herder, Goethe, y otros; y de otra parte, desemboca en la tendencia de anteponer, a lo separado atómicamente, lo total; la totalidad en la cual hay que encajar al individuo. Y, por lo tanto, prácticamente viene a desembocar de modo aproximado en el extremo opuesto de su punto de partida, lo cual hace comprensible su tendencia hacia el catolicismo y su glorificación de la Edad Media, de la cual tiene una visión muy simple. De este modo, ocurre que surgen del romanticismo los siguientes lemas antioccidentales y antirracionales: visión histórica, devenir histórico, duración, tradición y, en suma, finalidades prácticas de tipo ultraconservador. El influjo del romanticismo produjo como resultado aquella tensión o contraposición europea, cuyos polos fueron y siguen siendo fundamentalmente los siguientes: en el Este, Prusia, y en el Oeste, Francia. Con esto, el romanticismo llegó a ser una oleada que corre a través de toda Europa desde el gran triunfo político militar del Este. Y constituye después de la Reforma la rica corriente ideológica alemana que circuló por todos los países.

III. La revolución de la vida

Tanto el Romanticismo como Hegel fracasaron en su voluntad conservadora. Ambos cayeron en el seno de la transformación revolucionaria ciertamente más grande que ha visto la historia; y ambos fueron barridos por ella.

No es preciso que entremos aquí en el análisis de esta transformación, que teniendo sus raíces en la Revolución industrial inglesa de fines del siglo XVIII, y pasando a través de la revolución operada en materia de medios de comunicación, conduce desde el primer tercio del siglo XIX al hecho de que el capitalismo penetre, transforme y moldee la totalidad de la vida telúrica. La vieja sociedad, que todavía se había conservado hasta 1830 aproximadamente, aun sin contar con la protección estatal de sus privilegios, se hundió desde que la técnica moderna y la producción industrial se encontraron y unieron; desde que la producción industrial cobró entonces un ímpetu ilimitado expansivo y se instaló, gracias a los nuevos medios de comunicación, en las vastas tierras nuevas, en las cuales podía desarrollar eficazmente sus grandes complejos mecanizados, cada día crecientes; y desde que se desenvolvió la nueva formación de la clase de empresarios, es decir, de los poseedores directos o de los coposeedores indirectos de los medios de producción, es decir, de la clase capitalista, por un lado, y por otro, de la clase obrera despojada de dicha coposesión. Por virtud de este proceso se hundió la vieja sociedad, puesto que fue arrastrada en una corriente general de transformación de la vida humana. Se produjo un crecimiento inaudito de las masas humanas, un gigantesco aumento de la población, desde que la mortalidad comenzó a disminuir por virtud de la aparición de la higiene, que constituye una proyección de la ciencia y técnica modernas en la dirección práctica de la vida. Por obra de la higiene disminuyó, como digo, enormemente la mortalidad, sobre todo la de los niños en edad de lactancia. En las mejores regiones disminuyó desde un cuarto a un tercio que era el promedio anterior, hasta sólo del cinco al diez por ciento. Esta acción higiénica partió de Europa. Pues bien, desde que empezó a producirse este aumento de las masas humanas, ocurrió que la transformación operada por el capitalismo en la existencia humana fue acompañada por la revolución ciertamente más grande y más repentina en el curso histórico de la vida. Este proceso determinó que en Europa —Rusia inclusive— la población creciese en el siglo XIX de 180 000 000 a 470 000 000 de almas; y que en los Estados Unidos de Norteamérica aumentase, hasta el doblar del siglo, de 5 300 000 a 76 000 000.[2] También los 440 millones de China y los 350 de la India son su resultado.[3] Como brotado de una fuente inagotable, el material humano de Occidente comienza a llenar las regiones de la tierra abiertas o susceptibles de ser abiertas a los medios de comunicación, y que están sometidas a su poder o que pueden ser conquistadas por el mismo. Y este inagotable material humano occidental comienza a iniciar también aquel ciclo o proceso de desarrollo capitalista, que consiste en lo siguiente: aumento de la producción agraria y de materias primas en las zonas capitalistas marginales; condensación de las masas humanas industriales en los centros económicos del mundo, en Inglaterra, en la Europa Central, sobre todo en Alemania, y más tarde en los Estados Unidos de Norteamérica; los fenómenos conexos de las inversiones de capital en el exterior; el continuo fortalecimiento de la posición de acreedores que disfrutan los países industriales; la creciente exportación de medios de producción y de mercancías de consumo por parte de esos países industriales; la capacidad cada vez mayor de dichos países industriales para absorber materias primas y alimenticias, lo cual aumenta de nuevo la capacidad de consumo de mercancías industriales en las zonas marginales; y, de tal suerte, el desarrollo ulterior de este proceso de incesante y próspera acción recíproca. El crecimiento de esta afluencia humana, al insertarse en este mecanismo expansivo rotatorio, por llamarlo así, construido por la economía mundial capitalista, puso todo lo viejo en movimiento y dio lugar a todos los elementos nuevos.

---

[2] 1930: 122.7 millones. *Stat. Jahrb. f. d. D. Reich,* 1934.

[3] Para la India, el censo de 1931, 206 millones de 1870 *(Stat. Jahrb.,* 1934). La población de China, hasta mediados del siglo XVII, debió de permanecer bastante estable entre 50 y 60 millones. A partir de ese momento debió de crecer a su altura actual. Estas cifras hay que tomarlas con ciertas reservas, como dice Max Weber en "Konfuzianismus und Taoismus"; *Ges. Aufsätze Religionssoziologie,* I, p. 340, n. 1.

Frente a esta gran revolución, tenían que resultar vanos y fracasados todos los intentos de Hegel y del Romanticismo para salvar la vieja sociedad como algo absolutamente racional o como algo superior desde el punto de vista ideal. El proceso de reversión propugnado por Platón y Aristóteles en la Antigüedad podía tener éxito allí y lo tuvo, por virtud de que las relaciones y estructuras sociales estaban determinadas por la vieja formación de la *polis* incluso en el helenismo; e incluso también en el Imperio romano estaban determinadas por la formación de la *urbe*. Pero, en cambio, este proceso de reversión tenía que fracasar y fracasó en el siglo XIX al tropezar con la revolución total operada en la estructura externa de la vida. Desde una visión sociológica, éste es el punto material de partida para poder entender la esencia ideal y la función histórica del siglo XIX.

B. ESTADIOS DEL SIGLO XIX

Esta revolución tiene tres estadios. El primero consiste en el período anterior a la apertura de las grandes comunicaciones y, por lo tanto, del acceso a la tierra toda. El segundo, que empieza aproximadamente hacia 1830, contiene este fenómeno de la apertura de las grandes comunicaciones y del acceso a la tierra, y las modificaciones espirituales que esto trajo consigo. En el tercero, que corre aproximadamente desde 1880, se hacen perceptibles los límites de la expansión política y después también de la expansión económica, lo cual produce formidables consecuencias en todos los sentidos.

I. La época de Biedermaier [4]

El período que se extiende hasta el año 1830, aproximadamente, constituye una época completa de conservación. Prescindiré aquí del análisis de esta época, porque hasta donde podemos darnos cuenta, sus resultados no engendraron efectos fundamentales y universales en el campo cultural. Este período permanece dentro del marco de las viejas relaciones espaciales todavía pequeñas; se halla lleno de las tendencias de la Restauración, de carácter romántico y de otros tipos; influido por el considerable efecto del tipo de consideración histórica, es llevado en grado extremo a las relativizaciones que dicho tipo de consideración histórica trae consigo; de otro lado, se constituye el escenario de un progreso espiritual civilizador, sobre todo en el campo de las ciencias naturales, y se halla embebido por sus irradiaciones naturalistas; actúa como una especie de gran caldero que se ha llenado con contenido vario en los diversos países de Europa; que en Inglaterra está henchido ya de una problemática social práctica de carácter contemporáneo; que en Alemania permite todavía un *Ancien Régime* con el estilo de vida de la época del Biedermaier; y que en Francia determina una agitada confusión con fenómenos espirituales que constituyen un formidable presagio y a veces presentan un carácter genialmente original. Para elegir de modo arbitrario uno de tantos posibles ejemplos, recordemos, respecto de Inglaterra, el gran movimiento social de reforma ya iniciado entonces, es decir, el utopismo de Roberto Owen; la peculiar mezcla de tal corriente reformadora con la concepción de la historia y la veneración de los héroes de Carlyle, de raíz romántica; y recordemos, asimismo, la coexistencia del espíritu romántico y del espíritu contemporáneo en Byron. Con respecto a Francia, recordemos la serie de los proto-socialistas utópicos, que comienza con Fourier; recordemos sus poetas románticos, influidos por Alemania, Chateaubriand, Alfredo de Musset y otros; recordemos a Balzac, que asocia el *Ancien Régime,* la moderna ciencia natural, la visión sociológica y la profundidad de intuición personal. Tomando, pues, como ejemplo los casos citados, obtenemos respecto de estos países la impresión de cuál era en aquella época la desordenada y confusa mezcla e influjo recíproco entre elementos viejos y elementos nuevos. Con este mismo fenómeno corre aparejado en Alemania el predominio de lo histórico-romántico; y, ligada con ello, y, sin embargo, separada y delimitada frente a ello, sigue brillando todavía la luz clásica de Goethe. La concepción filosófica pesimista de Schopenhauer, que se presenta con medio siglo de anticipación, atraviesa como un meteoro la vida tradicional anticuada de aquella época, que ya no posee una plena realidad. Todas las figuras de esta época, que tienen una importancia esencial, ofrecen una riqueza de aspectos y una multiplicidad que resulta casi desconcertante. Las únicas figuras de carácter simplificado son aquellas que cristalizaron en Alemania bajo el influjo de la empresa del levantamiento contra Napoleón. El sentimiento de la vida característico de esta época refleja en múltiples imágenes la falta de claridad de las fuerzas que determinan su estructura; fuerzas que, por un lado, impelen hacia adelante, y que, sin embargo, al mismo tiempo, se hallan todavía conjuradas en virtud de un gran movimiento de retroceso.

---

[4] Biedermaier es un personaje creado por Eichrodt en sus poesías cómicas publicadas por primera vez en el semanario *Fliegende Blätter* y que ha pasado a ser el prototipo del burgués de cortos alcances, honrado y bondadoso. Se llamó *época de Biedermaier (Biedermaierzeit)* en Alemania, al período comprendido desde la terminación de las guerras napoleónicas hasta 1830. [T.]

II. Período progresivo

Este conjuro ejercido por la vieja tradición es quebrantado a partir de 1830 aproximadamente. En las circunstancias y condiciones que ya he bosquejado, sucedió que la revolución material, operada en la vida, rompió a manera de una gran corriente los marcos por donde había discurrido la existencia anterior. Todo se muestra como una ilimitada revolución: en la técnica, en la ciencia, en el desenvolvimiento capitalista, en el aumento de la población humana, en el crecimiento de las necesidades, en la apertura de nuevos ámbitos para la actividad del hombre. Durante cincuenta años, la humanidad occidental cree que la vida se encuentra en este movimiento ya para todos los tiempos. Pero si examinamos correctamente la cosa, nos daremos cuenta de que este movimiento de ilimitada evolución y dinamismo es característico sólo de una de las esferas de la vida, a saber: de la esfera de la civilización, en el sentido de ilustración y de dominio científico y externo de la naturaleza; y, aun dentro de esta esfera, con límites, con interrupciones y con retrocesos.

Así, pues, se produce en esta época una fe en el progreso, al igual de lo que había ocurrido en los últimos tiempos de la descrita Ilustración. Ahora bien, esta fe consistía tan sólo en la manera positiva de considerar la vida, la cual entonces era concebida desde el punto de vista de la evolución. Junto a esta consideración positiva de la evolución, apareció también una consideración enteramente *negativa,* mientras que no decayó el tipo de consideración que tenía un sentido histórico y articulador, la cual ejerció una influencia en la formación de la estructura política que sirvió de base para la prosperidad de los Estados nacionales. Pero si prescindimos ahora de este tipo de consideración histórica y articuladora, podemos decir, en términos generales y aproximados, que la valoración negativa fue un asunto de la clase obrera, que crecía con rapidez, y sobre todo de sus directores intelectuales. La gran tarea que propiamente se propuso Carlos Marx fue la de desilusionar. La doctrina de Marx fue conquistando, para esta desilusión, prosélitos, en número cada vez mayor, entre la clase trabajadora, que se sentía desheredada. Ahora bien, el éxito a que condujo la propaganda de esta actitud negativa fue, sin embargo, ampliamente cubierto durante cincuenta años por un optimismo vital que se desarrolló en forma cada vez más ingenua en aquel intenso movimiento de expansión capitalista. El hombre de la época anterior, que era tan complicado en múltiples dimensiones y que se asomaba a mirar en todos los abismos, se simplifica. El positivismo y naturalismo científico, que triunfa en la vida externa, conforma también la interna, que ya no se siente inclinada a sumergirse profundamente en el mundo oscuro de sus propios problemas. Los ubérrimos frutos de la época son demasiado atractivos y seductores para dar lugar a meditaciones profundas sobre los problemas de lo humano.

Prescindamos ahora de momento de las figuras y fenómenos de gran formato que abandonan el suelo burgués y que sólo producen plenos efectos en etapas posteriores; y, entonces, en conjunto podemos decir que triunfa un tipo que, asimilando de nuevo en forma modificada el mundo ideológico del siglo XVIII, reunía en sí dos elementos. Uno de estos elementos consistía en un liberalismo vigorosamente matizado por la idea del Derecho natural —incluso en la zona este de Alemania; liberalismo que en todas partes se había convertido en algo plenamente político. Este liberalismo, unido a la idea de la nacionalidad, constituyó la más vigorosa fuerza configurante de la época. Por otro lado, el segundo elemento consistía en un acentuado humanitarismo, el cual era mucho más sencillo que el del clasicismo alemán del siglo XVIII o que el personal de Goethe. Este humanitarismo se encamina entonces a sacar las consecuencias prácticas humanitarias, respecto de los aspectos tenebrosos de la estructura social; respecto de los débiles; respecto de la masa trabajadora, que en el régimen capitalista carece de poder y de derecho; respecto de los residuos de dependencia feudal; y respecto de la esclavitud donde todavía existía. Por mucho que se quiera desdeñar la cacareada simplicidad de la idea progresista de esta época, hay que reconocer que dicha época fue la primera que actuó enérgicamente en este sentido humanitario; fue la que creó los fundamentos de la concesión de derechos y de la protección a la clase trabajadora, de la libertad definitiva de los campesinos y de una beneficencia y asistencia social razonables; fue la época en la cual se llevó a cabo una guerra para conseguir la abolición de la esclavitud, por lo tanto, una guerra independiente de todo punto de vista interesado. Y, asimismo, esa época ha sido la última que trabajó por la humanización de la guerra, hasta el límite en que ésta sea humanizable. La convención de Ginebra, la fijación del principio fundamental de la consideración para los particulares en la guerra, proceden de esa época, en conexión con su sentido humanitario abstracto. Esa época se presenta como desligada de condiciones de lugar, de tiempo y de tradición. Esto, en enlace con la disolución de los instintos seguros que habían regido la vieja sociedad, condujo a aquel desdibujamiento gracioso y despreocupado de un obrar cultural medio, que se adornaba ingenuamente con las plumas de todas las épocas y pueblos. Y, de esta suerte, se llegó a aquellos atormentadores resultados de la historización en el arte, de la desordenada mezcla de todos los estilos. Esto, vertido en las construcciones urbanas de carácter captalista, creó los edificios terroríficos no sólo desde el punto de vista higiénico, sino también desde el punto de vista artístico de los nuevos barrios en casi todas las ciudades europeas grandes y medianas; lo cual nos ha quedado como el legado más detestable de aquella época. Y, sin embargo, por encima de la mezcla de puro tecnicismo, historización infantil e inconfesado romanticismo, se dan los destellos de una fe ecuménica y luminosa, por así decirlo, que, unida con una positiva capacidad burguesa y con una probidad científica, alumbra el revolucionar despreocupado con el último resplandor de tiempos más grandes, que eran más liberales y más humanos en un sentido más profundo.

III. Período de viraje (1880-1914)

Este esplendor se desmorona bruscamente, cuando se muestra que es falsa la ilimitación de las evoluciones progresivas al llegar a un punto decisivo. Y, entonces, todo el evolucionismo optimista queda mortalmente herido.

La expansión capitalista, partiendo de Occidente, abarca por completo la Tierra toda. Las fuerzas de esta expansión capitalista tropiezan unas con otras, en cierto modo, en las otras partes del globo y en muchos lugares de rozamiento. Surge entonces un curioso movimiento de zigzag en el juego de las fuerzas, que hasta entonces se había desarrollado rectilíneamente. Desde el punto de vista material, todos los países aspiran a una mayor expansión económica, con la cual se mezclan de un modo confuso ímpetus y desarrollos imperialistas dentro del marco de la economía mundial libre. Y así ocurre que preponderan los actos de delimitación de campos y de prorrateo; muchas veces establecidos a través de guerras. Las guerras imperiales se suceden en tiempo rápido desde la anexión de Alejandría y la ocupación de Egipto por los ingleses (1882); y arrojan una sombra cada vez más amenazadora sobre Europa. El capitalismo, que había despedido al viejo Estado, que le había dicho adiós considerándolo como muletas inservibles, vuelve precisamente a buscar el auxilio de este Estado. En el espacio, que de repente ha aparecido como limitado, se requiere la protección de los mercados, no sólo de los mercados exteriores, sino también de los interiores; asimismo se precisa la posibilidad de inversión de los capitales en los territorios en evolución, situados en el exterior; cuya necesidad de inversión condiciona la exportación de mercancías de la propia industria. Ya no hay nada que sea ilimitado; ya no hay nada que no tenga fronteras; todo tiene que ser repartido. Se ha verificado, por lo tanto, una completa inversión de los presagios.

Y al fenómeno expuesto, siguió una actitud espiritual congruente. Las gentes se vuelven realistas, siguiendo el gran ejemplo de Bismark. El desencanto va apoderándose de todos los ámbitos de la vida. Esta actitud configura y da forma a la política estatal, la cual, como política de poder, requiere una nueva ética adecuada. Esta actitud configura, asimismo, la política económica y social, la cual es moldeada por las antítesis de intereses y por la resolución autoritaria de éstas, así como también por la intervención estatal en los asuntos interiores; y que se caracteriza con el deslinde de los mercados y la delimitación de los campos para el poder imperialista. La vida, que se ha convertido en algo contradictorio, tiene que ser aceptada y dominada tal y como es, es decir, como contradictoria. Entonces aparece la educación realista. Esta educación realista es colocada junto a la educación humanista, y aun considerada como superior para todas las profesiones prácticas. Antes, la educación humanista había creado un tipo unitario de ilustración y una actitud vital formada en un mismo espíritu. Pero ahora sufre la concurrencia de la nueva educación realista. De tal suerte, el sentido de la vida recibe en general esta nueva impronta. Y así se produce escultura y pintura naturalista; y también poesía naturalista. La voluntad de expresión de los realistas rasurados y de pelo recortado, cuya estructura ha experimentado una simplificación, sustituye a los barbudos e impetuosos predicadores de la libertad, con largos cabellos, con altos cuellos y corbatón negro o blanco. Ya en el tránsito de 1870 a 1880 se procede con mano firme a la resolución y ajuste de las oposiciones de intereses; ya no se habla mucho de humanitarismo.

Ahora bien, ocurre que la propia fuerza evolutiva del capitalismo salva una vez más del total derrumbamiento del viejo mundo ideológico. Desde que se van reduciendo los campos de expansión exterior, el capitalismo crea nuevos campos de consumo en el interior mediante la elevación del poder adquisitivo de las masas. Y, de esta suerte, se crea la posibilidad de un ciclo económico sano, en gran parte independiente de nuevas adquisiciones territoriales. Así va comenzando, en sustitución de la mera expansión exterior, una educación económica de carácter nacional, conexa al propio tiempo con el más vigoroso crecimiento de un entrelace internacional. Esto produce una época de ascenso económico, que llena los últimos veinticinco años antes de la Guerra Mundial de 1914-1918. En ese período, a pesar de la actitud realista crítica y de las limitaciones que han tenido lugar, se sigue dentro del marco de las viejas bases ideales de la vida. La forma económica del mundo, basado en el capitalismo, produce precisamente en ese período sus dones más valiosos y crea todo aquello que había sido preludiado o iniciado por la época liberal, alcanzando un desarrollo próspero, gracias a una especie de una bien entendida administración. Y este florecimiento se produce no sólo en el campo de la vida material; además se da también una creciente humanización de la estructura social, así como un máximo esplendor de la ciencia y un cultivo cuidadoso de la esfera cultural.

IV. La Guerra Mundial como síntoma

Tenemos ahora que formularnos la siguiente pregunta: ¿En esta situación de esplendor material brotó la guerra de 1914 como un acontecimiento puramente fortuito y arbitrario? Esta pregunta tenemos que contestarla de un modo negativo. La Guerra Mundial constituye el síntoma de radicales y muy profundas transformaciones en la realidad histórico-sociológica y en las ideas.

El desarrollo del mundo occidental fue el desenvolvimiento de la unidad, que, después del derrumbamiento de la ecumene medieval, se había basado en el equilibrio de las grandes fuerzas que lo constituían. Este equilibrio, mediante sus contrapesos, había creado los cimientos del mundo de ideas armonistas del siglo XVIII. Pues bien, este mundo de ideas armonistas fue restablecido después de la derrota de Napoleón y después de los intentos de la Santa Alianza, precisamente en la época de la gran expansión europea;

y fue restablecido en una forma igual desde el punto de vista técnico. En virtud de la inserción de Rusia, en virtud del peso ejercido por el fortalecimiento de Alemania, en virtud del crecimiento de la Italia unificada, este mundo fue asentado sobre bases más amplias; y, entonces, todo este edificio pareció consolidarse como algo firme y eterno, a pesar de que creciesen en él fuertes contraposiciones y de que surgiesen grupos de alianzas rivales. Mas a pesar de esto, el edificio europeo contrabalanceado, guardando y restableciendo siempre de nuevo el equilibrio, sobre todo por la acción de Inglaterra, parecía constituir algo eterno, a saber: el sistema político europeo integrado por un equilibrio en el reparto de las fuerzas, sistema que por este procedimiento formaba y aseguraba su influencia sobre el mundo entero.

Esto pudo ser verdad para determinados tiempos; pero después constituyó un error.

Este sistema constituía un compromiso o ajuste interior, alrededor del que se encontraba como campo libre para la expansión del mundo extra-europeo, todavía no enteramente anexionado, el cual por mucho tiempo fue principalmente ocupado por las fuerzas inglesas, las cuales no se hallaban atadas por las exigencias del equilibrio europeo continental. En el período, desde el primer tercio del siglo XIX, en que se verificaron las grandes conquistas y apropiaciones territoriales, este mundo extra-europeo se convirtió en el campo de liza, en apariencia ilimitado, para el impulso de expansión, bien económica o bien político-económica. Este impulso de expansión, en su forma política, puso en manos de unas pocas potencias europeas, que ya no se hallaban absorbidas por las tareas de su unificación estatal, territorios inmensos. Desde que empezaron a actuar las aspiraciones de un comercio libre, precisamente cuando se enunció la máxima de que lo único que se quería era educar al resto del mundo y ya no dominarlo desde Europa, se produjo un aumento formidable de las posesiones coloniales. Para citar sólo un ejemplo importante, recuérdese que el dominio colonial de Inglaterra se acrecentó con los territorios del interior del Indostán, Australia y Nueva Zelanda, con los primeros grandes sectores del África del Sur y del oeste del Canadá; y el de Francia se edificó en sus bases principales con la adquisición de Argelia, de la Cochinchina y Cambodge, así como con las costas de Madagascar; y, entretanto, Rusia penetró en Siberia hasta Vladivostok y se apropió los sectores del Asia Central, del Turquestán, de Tachkent, de Buchara y Samarcanda.[5] Desde que se hubieron constituido los imperios de estas grandes potencias, que se habían dividido la Tierra, ocurrió que a cada nuevo paso dado en la expansión o la consolidación surgieron nuevos conflictos. Ahora bien, estos conflictos constituyeron la entraña esencial de la política de Europa y del mundo entero. Entonces empezó el período, ya citado, de las guerras y de los ajustes imperiales. El equilibrio europeo fue perdiendo cada vez más importancia. La gran tensión o contraposición entre Francia y Alemania, el problema insoluto de las nacionalidades en la zona oriental de Europa, y en la parte central de los Balcanes, cubierta por Austria-Hungría, pasaron a segundo plano en los grandes problemas mundiales. Ante todo y sobre todo, surgía la cuestión acerca de qué actitud debían adoptar las potencias occidentales respecto a la penetración económica que llevaba a cabo Alemania, la cual, si en cuanto a expansión imperial había quedado muy atrás, en cambio aparecía cada vez más vigorosa en cuanto a fuerza económica. O sea, dicho con otras palabras, ¿se debía dejar subsistir el sistema de la economía mundial capitalista, basado sobre el fundamento del comercio libre —aunque éste estuviese algo restringido—? ¿Se tenía que compaginar de algún modo este sistema con la distribución imperial de la tierra? ¿Se debía producir un equilibrio mundial de las grandes potencias europeas junto con Norteamérica y con Japón, que sustituyese al equilibrio europeo que había regido hasta entonces? Todas estas cuestiones convergen hacia un punto central, a saber: ¿qué debía ocurrir con Alemania, la cual constituía uno de los tres grandes sectores industriales decisivos del globo, la cual era tan fuerte como Inglaterra y como Estados Unidos, la cual no poseía colonias apreciables ni tenía un imperio que pesase en la balanza, pero penetraba con sus mercancías en todas las regiones externas de la Tierra? ¿Se la debía insertar o encajar como poder imperial, en un equilibrio que abarcase la Tierra entera, conservando fundamentalmente las bases económicas liberales de la economía mundial? ¿O se la debía quebrantar en su categoría de potencia mundial? O, en suma, ¿qué es lo que se debía hacer? Éstos fueron los problemas que en realidad condujeron a la Guerra Mundial.

---

[5] Los Estados Unidos llegaron hasta la costa, se anexionaron Texas en 1845, entre 1846 y 1848 conquistaron a México todo el dominio al norte de Río Grande y Gila, es decir, además de Texas, Nuevo México, Arizona, California, Nebraska, Nevada, Utah, Colorado y Wyoming, y adquirieron Alaska, de Rusia, en 1867.

Así, pues, lo que se hallaba en la orden del día era no sólo el problema de Europa, cuya vieja configuración se había vaciado, sino que era además la formación política y económica del mundo.

Tan sólo teniendo en cuenta todo esto podemos comprender lo que sucedió. Por primera vez en la historia podemos decir que prácticamente todos los Estados de la Tierra participaron en la lucha para contribuir a la decisión, bien voluntariamente, bien al impulso de la presión ajena. Empezaron a llover declaraciones de guerra contra el bloque centro-europeo dirigido por Alemania. Evidentemente se produjo un tumulto en el cual, al saltar en pedazos la organización que hasta entonces había tenido Europa, se planteó al propio tiempo el problema de toda la configuración del mundo, que hasta aquel momento había sido dirigido por Occidente.

Y, en segundo lugar —y esto es lo esencial—, no se planteó un problema externo, sino también un problema que afectó a las ideas. Por vez primera desde el tiempo de la humanización, la lucha bélica, en cuanto a los medios empleados en ella, rompió todos los límites y barreras. Se luchó ya no en una forma humanizada como antes —con la excepción de muy pocos episodios—. La lucha no constituyó una guerra como las múltiples precedentes en la historia del mundo occidental. Esta guerra fue no sólo una lucha externa, sino la apertura de una herida.

¿Qué es lo que había ocurrido en el campo espiritual, en el campo ideológico, durante la época precedente a la guerra? La contestación es la siguiente: todo el mundo de ideas procedente del período optimista del siglo XVIII había seguido viviendo tan sólo en cuanto a la apariencia, después que se produjo la actitud realista de desencanto o desilusión. Cierto que este mundo ideológico contaba todavía con una adhesión sincera y de buena fe en muchas partes, sobre todo en los Estados Unidos de Norteamérica, que después actuaron como factor decisivo en la guerra. Pero en Europa, las cabezas políticas prudentes consideraban en lo esencial estas ideologías tan sólo como coberturas y propaganda. Y, así, ese mundo ideológico, como actitud espiritual, iba siendo sustituido por algo que rebasaba ya aquella postura naturalista de desencanto; iba siendo reemplazado por un criticismo y por una distanciación frente a la forma y al desarrollo de la vida contemporánea, y tal como ésta se había desarrollado antes. Esta distanciación no poseía todavía una forma política, salvo en el socialismo; pero precisamente allí donde no tenía esa forma política fue suprimiendo, más aprisa o más despacio, tanto el fundamento espiritual de la civilización como el fundamento ideal de la cultura del siglo XIX.

Este proceso se puede observar ciertamente con la mayor claridad en los ejemplos alemanes de máximo calibre.

Obsérvese cómo el gran romanticismo de Ricardo Wagner, que descansaba sobre el pesimismo de Schopenhauer, se hallaba dentro de un marco enteramente diverso del que era propio del pensamiento humanista, el cual había adoptado la forma burguesa. El gran romanticismo de Ricardo Wagner, revestido con estos o aquellos ropajes, afectaba a problemas de la vida respecto de los cuales el siglo XIX se había adormecido en cierto modo. Nietzsche, con su espíritu formidablemente alerta, percibió esto en seguida y por ello se adhirió a Wagner. Pero fue más lejos, y cuando al fin se encontró ante el nihilismo, ocurrió entonces que este nihilismo representó entre otras cosas la anulación del modo de ser occidental que había regido hasta entonces. Representó la anulación de las esencias occidentales en tanto en cuanto éstas, basándose en el espíritu del cristianismo, habían creado el tipo medio humanitario, que Nietzsche odiaba porque se había convertido en algo romo y vulgar. Y, así, Nietzsche, con una inexorabilidad que llenó completamente toda su vida, quiso suprimir del mundo este filisterio del humanitarismo, de la educación y de la ilustración. Nietzsche, mediante un análisis, cuya profundidad y finura no tienen parejas en la historia, dibujó el esquema de un tipo señorial, que tan sólo se halla ligado a sí mismo, que tan sólo ha de medirse consigo mismo. Este tipo señorial, ciertamente, se presta a interpretaciones diversas en cuanto a la conducta. Ahora bien, este tipo señorial, para quien lo entienda bien, constituye una enorme liberación, un retorno a la profundidad trágica; pero, al extenderse la acción de esta idea, tenía que producirse el naufragio de casi toda tradición humanitaria, incluso de la pagana antigua, la cual nadie había conocido mejor ni amado más que el propio Nietzsche.

Aquí es donde se efectuó el estallido. Todos los ensayos que se produjeron después en Alemania para edificar una nueva actitud ante el destino se desarrollaron a la sombra de Nietzsche. Para comprenderlo no es menester una explicación más detallada. La sublevación de Nietzsche constituyó lo decisivo. Constituyó el reconocimiento honrado de que en Europa se había extinguido el fuego de los viejos ideales. En verdad se podía soplar en sus cenizas y atesorar sus restos en santas vasijas consagradas, como por ejemplo en Francia. Pero su existencia verdaderamente viva se había apagado. El comportamiento de los poderes ya no estaba determinado por aquellos ideales. La Guerra Mundial de 1914 a 1918 constituye el síntoma de este apagamiento, fundado no sólo en causas externas, sino también en las causas internas que he relatado. Constituye la hoguera histórica del final y de la crisis.

C. CONSTELACIÓN FINAL Y CRISIS

I. Crisis

Todo el mundo habla hoy de la crisis, de su importancia y de su alcance decisivo. También en este libro se ha tomado como punto de partida la crisis. Pero cuando la crisis penetra tan profundamente, llegando hasta la última entraña de la humanidad, ¿cuál es la iluminación que sobre ella puede verter el punto de vista sociológico cultural que aquí hemos adoptado?

Hasta llegar a este punto, toda la Historia se llevó a cabo en viejos cuerpos estables y en nuevos cuerpos, que cada vez iban deviniendo más importantes; se llevó a cabo en medio y a través de la oposición entre el Hemisferio Oriental y el Occidental. Las grandes culturas orientales de India y de China sobresalían como telones de fondo inmóviles, a lo largo de los milenios. Ante ellos se movía la vida histórica propiamente dicha, la cual en Occidente asentaba de modo incesante nuevas zonas culturales, colocadas sobre las anteriores o junto a ellas.

Ya no existe esta relación característica entre reposo y movimiento. El globo entero se ha visto arrastrado a una lucha aniquiladora; y se ha visto sumido en una caótica confusión universal. En esta lucha embrollada, en esta confusión caótica, parece que los viejos cuerpos históricos se disuelven; parece que se ha hecho cuestionable la formación telúrica que había existido hasta entonces; y que, en todo caso, todo se halla sometido a un movimiento simultáneo y a un proceso simultáneo de transformación.

Algunas observaciones relacionadas con cosas conocidas podrán ofrecer un cuadro vivo de esto. El proceso de civilización externa de la humanidad, que corre a lo largo de los milenios, ha trasladado en verdad a ésta a un nuevo planeta, por causa de la plena eficacia aportada por la técnica moderna. La ha colocado en un planeta, que se ha reducido muchísimo para toda receptividad y para toda actividad; en un planeta, en el cual todas las barreras de la distancia y todos los peligros de la superación del espacio han sido prácticamente suprimidos; en un planeta, en el cual una gran parte de las vivencias se ha convertido no sólo en algo simultáneo, sino también en algo común, puesto que todo cuanto ocurre públicamente puede conocerse en seguida en todas partes e incluso ser visto de modo plástico. Por consecuencia, todo esto actúa sin cesar sobre todo. Y esto vale también para el pasado; pues apenas existe ya un ángulo de la historia —hasta veinte mil años de antigüedad e incluso más allá— que no esté siendo iluminado de modo permanente en este tiempo, día a día, mediante periódicos y revistas; y que no influya por este medio.

Las consecuencias de esto son infinitamente múltiples, puesto que estas comunicaciones máximamente potenciadas entran en conexión con posibilidades de irradiación ideal; y al propio tiempo, empero, desatan también repulsiones contrapuestas. La unión de estas comunicaciones con las irradiaciones ideales tiene la tendencia de disolver aquellos viejos y grandes pueblos culturales del Oriente, que hasta entonces en cierto modo habían permanecido a espaldas de la inquietud de los acontecimientos occidentales. Las formas características de la India, de China y de sus formidables zonas de influencia en el Pacífico y en Asia, parecen hundirse en una especie de crepúsculo de los dioses. Lo que desde 1871 ha realizado el Japón con su prudencia, con su previsión y con su sentido de la medida, todo ello con una facultad de autodominio, se vierte aparentemente sin obstáculo y sin dirección a través de todo ese sector del mundo, el cual ha sido revolucionado no sólo por la ciencia y la técnica occidentales, no sólo por la economía occidental, sino también por aquellas ideologías intelectuales que en sus solares propios se han convertido ya, en parte, en problemáticas.

Esta irradiación la lleva a cabo el mismo mundo occidental, el cual se ha hecho trizas en la guerra de 1914 a 1918, y el cual se halla engañado acerca de su propia estimación y del respeto que inspira al mundo. Desde la guerra de 1914 a 1918, este mundo occidental no ha podido hallar descanso y se halla en un proceso de propia desintegración. En Occidente, así como también en todo el globo, parece estarse realizando un proceso de disolución indistinta en naciones e incluso en astillas nacionales. Esta disolución indistinta en naciones, es decir, sin estructuras diferenciales, encontró su expresión peculiar en la Sociedad de Naciones, en la cual estados carentes de toda significación histórica como Liberia y Haití figuran casi con iguales derechos junto a las grandes potencias, que poseen una significación e importancia mundiales; y también junto a estados que, si son pequeños en cuanto a su poder, tienen en cambio una gran importancia espiritual como sedes culturales. Esta situación de disolución de los viejos cuerpos históricos de la tierra acaso hubiese podido resultar soportable, e incluso quizá fructífera desde el punto de vista espiritual, si, en realidad, hubiese sido algo más que mera forma. Pero lo que ha venido ocurriendo es que esto ha constituido tan sólo una cortina, tras de la cual ha seguido el viejo juego de las pugnas y de las rivalidades diplomáticas. Ahora bien, estas pugnas y rivalidades diplomáticas ya no se han producido ahora en una grande y clara estructura, con vista a las ponderaciones necesarias para el equilibrio, que hiciesen posible un claro ajuste. Más bien, se han producido de modo opaco y embrollado y apoyándose en un fenómeno que resulta en grado sumo paradójico, y ciertamente no sólo para Europa.

El empequeñecimiento de la tierra, que aumentó todas las posibilidades técnicas para una inteligencia recíproca, es lo cierto que no ha favorecido dicha inteligencia. Este fenómeno, conjuntamente con el estímulo procedente del despertar de la conciencia histórica en todos los aspectos, ha aumentado a un máximo grado de claridad la conciencia nacional de todos los pueblos, que antes radicaba en el seno de unidades mayores; no sólo de los pueblos directores, sino de los que hasta entonces habían sido dirigidos. Esta conciencia histórica es alimentada por el mutuo contacto incesante, favorecido cotidianamente por las nuevas formas de comunicación. Y, así, ocurre el fenómeno de este cotidiano y plurilateral contacto recíproco de los pueblos, en una forma que podríamos comparar al hecho de que sobre una placa sensible a la luz y al sonido se imprimiesen todas las particularidades espirituales, incluso las más minúsculas, en la constante corriente de la vida, para entrar en un medio de reacción psicológica. De aquí se sigue una homogeneización externa, pero, al propio tiempo, se sigue también una condensación espiritual o psicológica en la diversidad percibida como valiosa. Es más, se sigue un considerable aumento de las repulsiones recíprocas. Hasta ahora, ninguna época había hablado tanto de mutua inteligencia o comprensión; ni había creado tantos aparatos para ésta, ni había dispuesto de tantas posibilidades técnicas para ello; y, sin embargo, en ninguna época el resultado fue tan negativo. En ninguna época se había producido, al lado de una reflexión justificada del sentido nacional sobre sí mismo, la acción de un odio entre los pueblos, abierto o disimulado. Prescindiendo ahora de todo motivo especial fatalmente dado, podemos decir que el nuevo planeta, empequeñecido, en que vivimos, parece fomentar no sólo la concentración necesaria y fructífera de las naciones espiritualmente importantes; sino que parece también actuar más allá de esto, y, a manera de un espacio que se ha convertido en pequeño, parece fomentar la indeclinable y recíproca repulsión nacional de todo tipo.

Este primer resultado contradictorio de la nueva situación es fomentado por los efectos accesorios de un segundo fenómeno, el cual es el que sobresale más desde el punto de vista sociológico y el que ha sido más glosado. Se trata del actual proceso de masificación; del auge cobrado por las masas y de la extensión del sentido de la masa. Este fenómeno es consecuencia de múltiples circunstancias. Su causa radica no tan sólo en los grandes amontonamientos y concentraciones industriales en que el siglo XIX, productor de hombres en tan gran cuantía, apretujó muy importantes partes de la población, para configurarlas en una unidad gris. Su causa tampoco radica sólo en la fuerza de sugestión ejercida sobre el planeta empequeñecido por las costumbres y las modas lanzadas por las clases superiores a las clases inferiores (internamente movilizadas); costumbres y modas que actúan a la manera de tópicos o lemas. Su causa radica ciertamente en estos dos factores mencionados; pero no sólo en ellos, sino también en el proceso de unificación psicológica, incluso de la población que vive en lugares separados, mediante el empleo de los aparatos de información que suprimen todas las distancias. No sólo tiene que actuar unificadoramente, sino también simplificadoramente, la misma materia de experiencia cotidiana, que es quizá la única que es llevada de modo universal en la misma forma, hasta las más lejanas comarcas, mediante un gran instrumento como la radio. Esto nivela y moldea en una forma media adocenada el hábito espiritual y psicológico, que antes se había diversificado y estaba enraizado de modo distinto en cada localidad. Esto actúa de un modo automático, exactamente igual que aquella fuerza de sugestión que se mencionaba unas líneas antes. Ahora bien, este factor puede ser utilizado y de hecho lo es, aunque en diversos grados y con diverso vigor, para formar y moldear a la población convertida en masa en un determinado sentido; para configurarla en una unidad, que se sienta formando un cuerpo especial (nacional o estatal) en virtud de características peculiares: el idioma, la tradición, el propósito político; características destacadas precisamente al impulso de una intención política, encaminada a crear este sentimiento de particularidad. Nunca la propaganda nacional, para configurar a los pueblos, había tenido a su disposición medios de tan formidable eficacia, de los cuales, por otra parte, tan sólo hemos citado uno como ejemplo. En el mismo sentido puede emplearse la fácil movilidad en el espacio y muchas otras posibilidades análogas de que se dispone actualmente.

Ahora bien, este proceso de masificación puede conducir lo mismo a la formación de cuerpos nacionales cerrados, como también puede llevar a un allanamiento o nivelación mediante la formación de tipos generales. Ambas cosas luchan hoy en día entre sí. Probablemente predominan la singularización, las recíprocas separaciones; lo cual es así en virtud de los instintos particularistas exacerbados.

Este resultado contradictorio de la unificación técnico-civilizadora, y de su posible utilización, constituye uno de los fundamentos más importantes de la transformación de la estructura social que se halla en curso con formidable ímpetu. Prescindiré aquí de un estudio detallado de los hechos que han provocado esta situación económico-política de la posguerra, los cuales han sido examinados y expuestos muchas veces. Con respecto a este punto haré solamente algunas observaciones esenciales. Esta situación ha proporcionado un gran pedazo de globo, toda Rusia, al socialismo proletario, que antes de la guerra carecía de toda perspectiva práctica en su favor y que hoy ha producido el llamado comunismo ruso. Así, de acuerdo con su naturaleza histórica, Rusia ha quedado separada de Europa en virtud de este fenómeno; pero, de otro lado, todo el resto del mundo ha quedado bajo el influjo de su agitación propagandista. El proceso actual de transformación ha iniciado en el mundo entero una peculiar dinámica universal, que antes no había existido jamás en esta forma. Pues actualmente no hay ningún cuerpo histórico en la Tierra, ni siquiera aquellos que se encuentran en la mayor situación de atraso precapitalista, que no se halle en una franca o subterránea confrontación con las irradiaciones de este foco de fuerzas internacionales, sumamente revolucionarias. Las cosas se hallan en esta situación, incluso allí donde se produjo una fuerte intervención socialista en virtud de las consecuencias de la guerra o de las corrientes ideológicas propias. Esta confrontación, como efecto directo o indirecto, en ninguna parte se desarrolla con mayor fuerza que en los países que han seguido siendo capitalistas.

Ahora bien, la economía mundial capitalista, situada en el ámbito de estos países, se halla afectada por el conocido proceso de reorganización, o, mejor dicho, de desmembración. La consistencia de esta economía ya fue afectada en su raíz por el desorden que los cuatro años de guerra introdujeron en sus miembros principales. Después, la consistencia de esta economía fue afectada también en los subsiguientes tratados de paz, en virtud de la demolición de aquellos cuerpos orgánico-históricos, situados precisamente en aquel sector de Europa que había sido edificado de manera más complicada y delicada. Además, fue también afectada por el desplazamiento de los grandes capitales de la Europa central industrializada, por consecuencia de los préstamos de guerra y de las reparaciones; y, así, estos grandes capitales fueron desplazados en gran parte del lugar necesario y debido que les correspondía para su funcionamiento económico, a lugares donde permanecen improductivos como situados en un pozo. Asimismo, dicha economía quedó afectada por la perturbación en la distribución internacional del capital. Finalmente, fue también afectada por el hecho de haber cesado el libre movimiento migratorio de los hombres, el cual —junto con el libre movimiento del capital— había creado hasta entonces la nivelación o compensación interior del crecimiento vivo de la economía mundial. Desde entonces, el capitalismo mundial ya no ha sido "normal", porque tiene que llevar a cabo una cooperación de sus miembros que se efectúa en unas condiciones orgánicas perturbadas. Sin embargo, la coexistencia y cohesión del capitalismo mundial fue lo bastante fuerte para crear todavía una coyuntura internacional, sobre esta base inorgánica, mediante el préstamo a corto plazo de los capitales, tan desproporcionadamente repartidos. Ahora bien, su derrumbamiento tenía que producirse, tan pronto como por cualquier causa los capitales —que en circunstancias normales hubieran sido capitales propios o capitales tomados en préstamo a largo plazo— fuesen retirados súbitamente. Aquí no es preciso entrar en un análisis más detallado, que por otra parte es bien conocido.[6]

Con motivo de una circunstancia aparentemente de carácter técnico-económico del capital, se descubrió que la economía mundial capitalista desde la guerra —y en cierto modo ya durante ella— en una parte, trató de marchar a largos pasos, y en otra a pequeños. Y con ocasión de este intento se derrumbó. Repentinamente pareció que se desarticulaba y trastornaba, sin esperanza, su ciclo antes esbozado, el cual, en circunstancias tranquilas, acaso hubiese conseguido nivelar y resolver los obstáculos de la posguerra y las desigualdades mediante una adaptación a la nueva estructura de las cosas en una lenta vascularización. Entonces empezó la época de la desmembración y de la escisión y del apartamiento. Entonces pareció que los pueblos y los Estados estaban, en todas partes, unos contra otros, por motivos económicos. A este derrumbamiento afluyeron aquellas tendencias de separación o segregación recíproca, fortalecidas por los resultados contradictorios de la revolución operada en la técnica; y afluyeron a dicho derrumbamiento, como a un cauce de la disolución general preparado para ellas. La cooperación económico-internacional pareció haber fracasado; y la reconstrucción nacional pareció exigir un régimen de autarquía económica. Los elementos ideales y los elementos materiales se vigorizaban y estimulaban recíprocamente, en el sentido de promover la separación y el aislamiento de los cuerpos históricos.

---

[6] La mejor exposición breve sobre este particular: Max Sering, *Vortrag zur Weltwirtschaftskrise auf der Internationalen Konferenz für Agrarwissenschaft in Bad Eilsen,* septiembre 1934. Leipzig. Teubner.

Esto no constituye el final del capitalismo. El capitalismo puede seguir viviendo en espacios más pequeños y separados. Pero esto constituye ciertamente el final, por lo menos provisional, de la economía mundial capitalista, como complejo ecuménico en el cual las economías particulares, cohesionadas por el Estado, se habían encajado como en una totalidad viva, integrada por las fuerzas comunes y que a todas las favorecía —a pesar de todas las tendencias de separación nacional—. Se trata de un final que plantea indudablemente los más difíciles problemas para los estados marginales, a menudo dedicados a un monocultivo, que se hallan especializados en el suministro de materias primas, de materias alimenticias y de productos como el tabaco, el té, el café, el vino, la cerveza, etc.; y que, además, plantea también los más graves problemas para las regiones que habían estado estructuradas del modo más complicado y cuya estructura representaba el máximo de integración, sobre todo para las zonas de la Europa central, las cuales en su sector medular, en Alemania, se encuentran en cierta medida en el trance de un retroceso industrial.

Ya en el período de la guerra, al producirse la clara conciencia de las diferencias de intereses, de las diferencias de las clases, así como de las diferencias de los cuerpos económicos, ocurrió el fenómeno de que los intereses sociales y económicos se echaron en brazos del Estado. Con esto se produjo lo que Sombart [7] calificó certeramente como "era económica". Ahora bien, entonces, el Estado tenía en todas partes suficiente autoridad, creada por la tradición, para dejar a salvo su propia independencia y solidez, en la forma de su actuación y en sus principios fundamentales decisivos. Y esta autoridad la tenía lo mismo el Estado democrático-liberal, que el Estado autoritario coloreado con principios democrático-liberales. No había fundamento para increpar al Estado, diciéndole que no era nada más que el comité de administración de intereses particulares, sociales y económicos. La situación de cosas producida durante largo tiempo por la guerra socavó el prestigio del Estado. En muchos lugares de Europa, el resultado de la guerra produjo como consecuencia el derrumbamiento del Estado en su vieja forma. Además, el Estado se mostró aparentemente incapaz de dominar sobre una base democrático-liberal las circunstancias de miseria económica en la posguerra. Todo esto trajo consigo, para el Estado, considerables cambios; hizo que los fundamentos que hasta entonces había tenido quedasen socavados o barridos en zonas muy importantes; y trajo también que el Estado quedase puesto en cuestión, en una forma mucho más profunda y fundamental de lo que hubiese podido estarlo desde hacía muchos siglos, con excepción del mundo americano, donde el Estado pudo seguir existiendo tranquilamente, sin verse afectado por estas cuestiones. Lo que se ha convertido en problemático con respecto al Estado no es sólo su forma constitucional. Más bien lo que vacila es el conjunto de principios de vida elaborados a lo largo de los siglos, sobre los cuales se basaba el Estado occidental, tanto si constituía una democracia como una semidemocracia, tanto si era una República o una Monarquía. Lo que ha entrado en crisis son los derechos de libertad del pueblo, que habían estado firmemente enraizados en todas partes; y, asimismo, la situación de las diversas esferas de vida basadas sobre estos derechos de libertad. Ha entrado en crisis la situación de estas esferas que, si bien admitía la intervención del Estado en aquellas zonas colocadas bajo su protección, concedía fundamentalmente a aquellas esferas una libertad de movimiento autónomo, la confianza de su encaje dentro de la totalidad, encaje determinado en parte preceptivamente y en parte producido como algo obvio y natural. Las poderosas fuerzas disolventes del mundo social y económico, sumido en pleno desorden por causa de la guerra y del período de la posguerra, resquebrajaron y disolvieron el viejo Estado; y, al provocar su resquebrajamiento o disolución, iniciaron, acarrearon o pusieron de manifiesto también el resquebrajamiento o disolución de aquellos fundamentos espirituales de la vida que el proceso de la cultura occidental había desarrollado lentamente partiendo de la contraposición entre libertad y servidumbre a lo largo de siete u ocho siglos y que había tomado de la época dorada de la Antigüedad.

---

[7] *Deutscher Sozialismus.* Charlottenburg. 1934.

Por lo tanto, hay que advertir lo siguiente. Se encuentra en gran conmoción, en perturbación y en transformación revolucionaria, la estructura que había constituido hasta entonces la base de los cuerpos históricos: la manera de ser que hasta entonces había regido en la acción espiritual recíproca y sucesiva de los complejos históricos de las naciones y de los individuos; su entrelazamiento social y económico; su organización estatal y la relación de las diversas esferas de la vida, que se había logrado establecer a través de una larga evolución; toda la textura tanto estructural como espiritual de la vida, que había regido hasta entonces, lo mismo la de todo el globo terráqueo que la especialmente occidental. Se trata, pues, de una conmoción de máximas dimensiones.

II. La profundidad de la crisis

1. *El destino del hombre señorial*

Y, sin embargo, en comparación con la totalidad de las cosas, lo único que por de pronto vemos es una parte de esta crisis; podemos decir que vemos tan sólo su primer plano.

El empequeñecimiento de la tierra y el proceso de tecnificación, los cimientos de la civilización externa en cuanto a los fenómenos antes relatados, están en camino de afectar también la interioridad del hombre, es decir, de afectar los supuestos psíquicos de aquella casta humana que ha venido haciendo la historia en el Hemisferio Occidental desde hace tres milenios y medio.

En el Hemisferio Oriental esta casta humana, cuyas cualidades fundamentales estuvieron moldeadas originariamente por una vida señorial propia de jinetes, fue encajada de modo predominante en grandes complejos mágicos. En estos complejos mágicos, el hombre señorial, que por naturaleza se movía en grandes amplitudes, formó en China y en la India una especulación que abarcaba cielo y tierra; pero, sin embargo, estaba ligado en su conducta a unas formas acuñadas de una vez y para siempre, con lo cual quedó en cierto modo enajenado en su propio ser desindividualizado, o como podríamos decir con mayor exactitud, quedó despersonalizado.

En el Hemisferio Occidental, el impulso activista señorial de esta casta humana determinó la incesante pugna de los cuerpos históricos; determinó aquella actitud ante el destino —encajada en sí misma dentro de esta pugna— que tuvieron los griegos y romanos; y determinó también los productos aristocráticos culturales de su vida; y determinó, asimismo, la contra-actitud judío-cristiana, sólo comprensible desde el punto de vista de un instinto señorial con signo invertido. Estas dos actitudes convirtieron al mundo occidental en el factor activo de la historia. Junto al mundo occidental se produjo en el Islam un complejo encapsulado sólidamente por un sentido religioso; y en Rusia, un complejo desligado, suelto, sometido siempre a rupturas revolucionarias; ambos, sin embargo, conservados por una cualidad espiritual cuyos fundamentos se hallan emparentados con el mundo de Occidente.

El mundo occidental, constituido en director de la historia, progresó constantemente y sin descanso en la resolución de sus contraposiciones, partiendo de una síntesis y de un ajuste de sus instintos señoriales con la actitud cristiana anti-social. No es del caso repetir aquí las etapas que ya han sido relatadas. Ahora bien, el propósito del esquema de estas etapas, que ofrecí antes, consistió en mostrar lo siguiente: cómo al lado del constante surgimiento de nuevas figuras y formas de expresión cultural, se produjo en esta pugna, a través de los más complicados caminos, la dinamización de la sabiduría antigua, así como la dinamización de la estructura social, la cual en otros lugares permanecía en una relativa situación estática. Ambos fenómenos constituyen el fundamento no sólo de la conquista del mundo, sino también del achicamiento de la Tierra por obra de la técnica.

Ambos fenómenos constituyen también el fundamento de un trastorno en el campo de las posibilidades psicológicas y espirituales. El hombre occidental, merced a su técnica conquistadora del mundo, creó una especie de reino intermedio entre sí mismo y la naturaleza. En este reino intermedio, el hombre, cuando produce, tiene hoy en día que funcionar en gran proporción como servidor del aparato creado por él mismo, independientemente de cuál sea la estructura social en la que él encaje este aparato. Tal es, por lo menos, el destino de la masa ordinaria. Por otra parte, este hombre tiene a su disposición medios para el dominio externo de la naturaleza que antes eran insospechados; y puede mandar libremente sobre ellos como amo y señor de la nueva vida —tomando este concepto en sentido muy general y lato—. Ahora bien, sea lo que sea, resulta que el hombre occidental tiene hoy en día este reino intermedio, este reino de la técnica, no sólo como amigo, sino también como enemigo, si quiere dar salida dentro de él a sus instintos expansivos.

Si el hombre occidental llega hasta los últimos extremos en la automatización de la producción, entonces parece que cae en el peligro de hacerse finalmente a sí mismo superfluo en tanto que productor laborante. Ocurre que, después que la industria destruyó de modo lamentable el trabajo artesano, se ha verificado la destrucción de la labor personal en la producción agrícola, lo cual resulta mucho más doloroso, porque vitalmente tiene menos sentido. Y, así, ocurre que, al final, el hombre de Occidente, colocado junto al propio aparato que él ha construido, puede en el mejor de los casos conjurar éste mediante una estructura social que funcione bien. Es cierto que queda descargado de trabajo; pero también lo es que ha perdido la anterior alegría del trabajo y que queda situado como el parásito de su propio superfervor técnico. Ahora bien, si no consigue la inserción de su aparato técnico en la estructura social, de tal manera que el ciclo entre en la producción y el poder adquisitivo quede equilibrado —y esto ocurre hoy en día con mucha frecuencia, como sucedió también a comienzos del siglo XIX—, entonces se produce aquel desequilibrio o crisis que se manifiesta en una superproducción y una desocupación. Éste es el fenómeno que oprime abrumadoramente toda la Tierra hoy en día. Y, entonces, el hombre occidental no sólo es el parásito, sino también la víctima de los productos técnicos creados por su impulso de conquista económica del mundo. Tal es, contemplado desde el punto punto de vista económico-social, la serie de peligros de su obrar superprometeico.

Y rebasando estas consecuencias hay otra serie de peligros, que afectan todavía más fuertemente los fundamentos de su vida espiritual. El hombre de Occidente estaba acostumbrado a amoldar y estructurar su vida en lejanas perspectivas y en los nuevos descubrimientos; estaba acostumbrado a conquistar y aprovechar constantemente nuevos territorios del globo; estaba acostumbrado a encontrar su sitio en cualquier lugar, en cualquier parte nueva del mundo, antes desconocida o no dominada, a manera de un caminante o peregrino perpetuo. El osar y atreverse a estas empresas resultaba para él algo natural. Se atrevía a ellas y se entregaba a los riesgos de la aventura. La empresa o la aventura podían hallarse en cualquier plano: en el plano de la empresa personal o en el de la consagración de la vida en pro de la comunidad, o en el del heroísmo por todos y con todos. En suma, esta actitud constituía la médula de su vida propiamente dicha.

Ahora bien, en la actualidad esta vida,[8] después de haberse apoderado de la tierra y de haberla sometido al proceso de una ineludible domesticación externa, choca, en este mundo orgulloso y señorial creado por ella, con las tendencias de su propia formación, es decir, choca consigo misma. El mundo propio de esta vida se subleva contra la dinámica de la voluntad de ésta, contra su propia esencia, contra las fuerzas que han creado este mundo, contra aquello que el hombre entiende como supremo valor, es decir, contra la dedicación heroica de la vida. El hombre occidental se ve rechazado, arrojado hacia atrás sobre sí mismo, en un mundo que hoy aparece ya como limitado; en un mundo en el cual ya no puede ser un caminante hacia las lejanías, en el cual su anterior naturaleza expansiva e ingenua significa tal vez aniquilación.

Los mitos, que todavía cultiva hoy en día el hombre occidental, las canciones que todavía canta, están llenos de aquel viejo *pathos.* A este *pathos* corresponde su gran espíritu trágico; de igual modo como, con otro matiz, también corresponde a este *pathos* el anterior espíritu trágico de los griegos y de los romanos. Este espíritu trágico es, en gran medida, el propio del hombre heroico, del hombre que afirma y busca el peligro de la vida.

¿Qué es lo que va a hacer este hombre occidental, cuando ya no puede encontrar empresas peligrosas de descubrimientos, de apertura de nuevas perspectivas y de conquista de nuevas zonas o actividades? ¿Qué es lo que va a hacer cuando la dedicación heroica de la vida, sobre todo la dedicación guerrera, ya no recae sólo sobre sí misma, sino también sobre su pueblo? La técnica, que él creó y que hizo progresar constantemente, se vuelve contra él mismo de modo hostil. Esta técnica determina que el amplio espacio vital de la Tierra, cada vez más fácil de abarcar, se le derrita entre los dedos, en tanto que vivencia de lejanías y de magnitudes. Esta técnica parece también llevar al absurdo la dedicación heroica guerrera, puesto que, por causa del aparato mediador que tiene que emplearse, crece también el peligro inminente de que incluso obteniendo el triunfo se acarree la aniquilación del propio pueblo. Hoy en día, en virtud de la guerra aérea y química, sucumben vencedores y vencidos, son sacrificados tanto los soldados como la población civil, y es amenazado todo el viejo patrimonio cultural. El hombre occidental se había lanzado a convertir el mundo en súbdito suyo. Ahora bien, su propia técnica ya no le deja al parecer, en la Tierra achicada, ningún camino que andar en espacios libres y vírgenes; ya no le deja grandes posibilidades, para ofrecerse heroicamente al servicio de algo más general.

---

[8] Lo que sigue lo expongo con más detalle en "Zur Krise des europäischen Menschen", *II. Convegno di Scienze Morali e Storiche, Tema l'Europa,* vol. I, pp. 165 *ss.* Roma. Reale Accademia d'Italia, 1933, XI.

Con esto, pues, por lo menos respecto de un determinado tipo de posibilidades de actuación, se ha producido un final de su naturaleza psíquica de carácter expansivo y señorial. Se ha producido probablemente también un final permanente para una ilimitación espiritual del mundo.

2. *Concepción espiritual del mundo*

En este campo la crisis tiene dimensiones todavía más profundas y más generales. También sufre una inconmensurable transformación la concepción espiritual del mundo tenida hasta aquí, que había seguido un desarrollo progresivo rectilíneo, cuyo producto externo había sido la técnica y el perfeccionamiento en la organización de la vida —de cuya evolución me he ido ocupando en las sucesivas etapas relatadas—. Pues bien, esta concepción espiritual del mundo sufre en su núcleo, es decir, en cuanto al valor y sentido de la ciencia, una transformación cuya significación apenas podemos calcular.

A lo largo de todo este libro, he diferenciado la concepción e interpretación mágica del mundo, la mítica, la simbólica y la intelectual. Entre los primitivos se daban, y se dan —en la medida en que determinados pueblos han permanecido en situación de primitivismo—, la concepción mágica de la vida y la concepción intelectual ordinaria, a la vez, una junto a otra. Ya vimos cómo el magismo se ha conservado todavía en todas las altas culturas. Y todavía existen restos del magismo, sobre todo restos religiosos. En estos restos, el magismo se halla casi siempre ligado con la concepción mítico-religiosa del mundo, la cual constituye la médula de las religiones reveladas —sobre todo de las occidentales—, así como también constituyó la médula de la primera concepción del mundo que tuvieron los griegos y los romanos. Entre los griegos, la concepción mítica originaria se transformó, al fin, bajo la influencia de la interpretación filosófica e intelectualista del mundo, que surgió del intelectualismo ordinario y cotidiano, en una concepción simbólica revestida de ropaje intelectualista. Y esta concepción entró en el cristianismo antiguo en convivencia directa o inmediata con la vieja concepción oriental mágico-mítica de carácter revelado. Y así fue como surgió la dogmática cristiana. Ahora bien, en Grecia, de la concepción e interpretación intelectualista, frente y junto a la simbólica, nació una lógica por completo intelectualista y una metafísica, cuyo contenido fue elaborado intelectualmente; sobre todo la aristotélica, la cual tenía que servir después en la filosofía medieval de Occidente y del Islam para justificar el dogma o tenía que desarrollarse junto a él —como ocurrió entre los árabes.

Esta metafísica intelectualista finalmente permaneció como la única "interpretación científica" del mundo triunfante en Occidente; mientras que el dogma fue cada vez relegado más y más a la pura esfera de la fe. El conocimiento científico de los fenómenos y conexiones de la naturaleza, de la historia y del universo, y la interpretación intelectualista del sentido y esencia del mundo, constituyeron el doble tema que este enlace entre metafísica e intelectualismo planteó al pensamiento racional, en el gran período del empirismo occidental y de la filosofía occidental desde Descartes. Con motivo de este tema, el intelectualismo se elevó a tal altura que, por fin, sus categorías fueron concebidas como trascendentes por Kant; y después pudieron ser empleadas por Hegel para su grandiosa interpretación metafísica, con pretensiones de validez universal sobre el ser, sobre el devenir y sobre el sentido del universo y de la historia. La concepción e interpretación espiritual del mundo pareció, pues, culminar en una teoría científico-intelectual, que afirmaba poder mostrar no sólo el *ser,* sino también el *deber* ser, partiendo del *sentido* del mundo. La concepción espiritual del mundo desarrolló este tema de manera diversa en los varios tiempos y lugares; y así lo hizo de otro modo, allí donde rechazaba todo lo trascendente y permanecía dentro del marco del sensualismo o positivismo, como ocurrió en el Oeste europeo y en América, donde se procedió a derivar del ser el deber ser de manera despreocupada e ingenua.

Ahora bien, hay algo que resulta en verdad notable. Así como sonó la hora fatal para el capitalismo moderno y para la técnica moderna, así también parece que ha sonado la hora final para el intelectualismo racional, que constituía el fundamento de aquellos dos fenómenos. El intelectualismo racional, que representa el gran instrumento del hombre señorial expansivo para su conquista del mundo, actualmente se encuentra también en su hora fatal. Podemos decir que hoy en día el intelectualismo racional es reconocido como un *medio,*[9] como el medio más eficaz para la dominación adecuada de la naturaleza y de la vida; pero es reconocido precisamente sólo como *mero* medio, como el medio que sirve para estas finalidades del hombre —como, por lo demás, dentro de cientos límites, para las finalidades de otros seres vivos—. Estas categorías anexas al intelectualismo racional no son, por consiguiente, absolutas, sino sólo relativas, y bastan tan sólo en la medida en que lo requiere el cumplimiento de las finalidades para las cuales han sido formadas. Ni la llamada representación euclidiana del espacio, que el hombre ha desarrollado dentro de sí, ni la representación cuantitativa del tiempo anexa a aquélla pueden abarcar efectivamente, de hecho, el mundo en su ser y en su devenir. Ambas representaciones constituyen tan sólo medios de orientación, cuyos límites resultan claros sin más. No podemos representarnos ni la infinitud euclidiana del mundo, ni su finitud. No podemos realizar mentalmente de hecho la representación de un comienzo en el acontecer del universo en un determinado momento temporal, ni tampoco la representación de su origen cronológicamente infinito. Ambas categorías fundamentales, es decir, tanto la representación tridimensional del espacio, como la representación cuantitativa del tiempo, constituyen precisamente meras categorías humanas que no bastan para concebir o abarcar totalmente el universo.

Pero todavía es preciso ir más lejos. El principio fundamental de la causalidad intelectual, que sigue siendo un medio auxiliar indispensable para la comprensión de la causalidad ordinaria o cotidiana, es decir, para la comprensión de los problemas del obrar ordinario entendiéndolos según la ley de causas y efectos, y que sigue también siendo indispensable para la dominación externa de la naturaleza, parece fracasar cuando se utiliza rebasando estas fronteras para la explicación de la naturaleza y del universo. La causalidad en las ciencias de la naturaleza sufre hoy un proceso de angostamiento o de cambio en su interpretación. La causalidad en las ciencias de la naturaleza es considerada como un medio para expresar en fórmulas sencillas los fenómenos de la naturaleza, los cuales en verdad son indescifrables; y, así, resulta que mediante estas fórmulas no podemos propiamente entender dichos fenómenos. Ahora bien, estas fórmulas, a pesar de su adecuación o correspondencia, constituyen tan sólo descripciones simplificadoras que sirven para dominar espiritualmente los fenómenos, pero que no descubren su secreto. Es más, los últimos descubrimientos de la misma física, la cual se contenta con aprehender el mundo como algo inanimado mediante las formas matemáticas de la cantidad, del movimiento y del cambio en el espacio y en el tiempo, muestran lo siguiente: muestran que, visto el asunto más de cerca, esto no se logra plenamente mediante el idioma de formas intelectuales del espacio euclidiano, del tiempo euclidiano y de la causalidad euclidiana; muestran que es preciso construir un propio idioma de formas que, mediante conceptos especiales, descarte una mayor profundización en la causalidad y que deje a un lado las viejas representaciones del espacio y del tiempo, para lograr, por ejemplo, mediante una construcción artificial matemática de cuatro dimensiones, que reúna espacio y tiempo en el cálculo, una exacta descripción de los fenómenos del universo. Esto significa, en verdad, el final de toda la concepción del universo con las categorías intelectualistas ordinarias, sin la cual, no obstante, los hombres no podemos pensar de modo intuitivo, ni, por consiguiente, vivir.

---

[9] Lo más decisivo sobre este punto lo pudo ya decir Bergson a fines del siglo XIX, aunque el examen se extiende de modo general a los límites del intelecto.

Esto constituye el final en la concepción de la naturaleza inorgánica. En cuanto a la naturaleza orgánica, el vitalismo mostró, hace ya largo tiempo, que sus secretos no son accesibles a una explicación o interpretación mediante el esquema de la causalidad externa. Para explicarnos la naturaleza viva, tenemos más bien que admitir fuerzas configuradoras y volitivas inmanentemente trascendentes, que no son captables por medios intelectuales. Sólo así podremos en cierto modo aproximarnos a comprender qué es lo que surge en la naturaleza viva, la cual tiene la capacidad para formarse y transformarse de nuevo.

No hay nadie hoy que acepte que el mundo intelectual de formas, que ya es insuficiente para entender explicativamente el ser y el devenir de la naturaleza, pueda decirnos nada sobre el *deber* ser, sobre la esencia y el origen de los valores que orientan nuestra conducta, ni sobre el sentido del mundo. Todo esto no es aprehensible mediante el intelecto, que se ha desarrollado para fines prácticos humanos. Lo único que puede y tiene que hacer el intelecto con sus medios expresivos es suministrarnos una asistencia, un apoyo auxiliar, para insinuarnos y aclararnos aquello que vive y trabaja en nosotros, pero que no nos es accesible y que no podemos conocer propiamente. Lo único que puede hacer el intelecto es ayudarnos a la insinuación, a cobrar algún barrunto, alguna luz sobre esto, y hacernos llegar en cierto modo hasta el límite (Jaspers)[10] en el cual percibimos los detalles de los signos del ser supra-humano del mundo y del sentido de nuestro obrar, signos que, en definitiva, no son susceptibles de interpretación. Estos signos los vivimos solamente en algunos momentos y los podemos hacer activos nosotros mediante esta vivencia. De tales vivencias o experiencias inmediatas experimentadas en esa "situación límite", tan sólo podemos hablar en nuestro lenguaje de formas intelectuales, a la manera como se puede hablar de algo peculiar e inefable con palabras ajenas impropias e inadecuadas.

Con todo esto, resulta que el intelecto ha sido desahuciado como instancia que pronuncie la última palabra, no sólo en la esfera religiosa, sino también en la esfera filosófico-metafísica. Esto significa, pues, otro final revolucionario. La concepción e interpretación del mundo oriental, o bien permaneció dentro de la esfera mágica, como en China, o bien llegó a una rica concepción mágico-mítica metafísica, como en la India. En cambio, la concepción e interpretación del mundo en Occidente emprendió en alto grado la vía del intelectualismo, bajo el influjo de la dirección intelectualista de los filósofos griegos. Pues bien, este plan intelectualista se halla hoy en quiebra. El mundo occidental se encuentra hoy de nuevo allí donde se hallaba Anaximandro, es decir, ante el *ápeiron,* esto es, ante lo inaprehensible intelectualmente, ante lo indeterminado y lo inaprehendido como fundamento propiamente dicho del mundo. Ahora bien, esto significa que el mundo occidental se encuentra ante la quiebra de su conocimiento metafísico, como conocimiento universal y necesario, en tanto que y porque este conocimiento es intelectual.

---

[10] Cuando aquí y en otros pasajes sucesivos hago referencia a la actitud filosófica de Carlos Jaspers *(Philosophie,* 3 tomos, Berlín, 1932), lo hago conscientemente en una forma simplificada. No es posible entrar aquí en las sutiles finuras de esta filosofía y en las exigencias que plantea a la tarea humana. Por lo demás, adviértase que su concepción —en última instancia— de la aprehesión de la realidad, resulta obvia en un plano metafísico existencial, plano diverso de aquel en el que se mueve mi estudio, el cual toma en cuenta la significación de lo trágico sobre el plano histórico-sociológico.

Esta quiebra, que ha puesto de manifiesto los límites del intelectualismo, ha mostrado la posibilidad de una concepción meta-causal, meta-espacial y meta-temporal del mundo. Con esto pareció abrir las puertas a un verdadero trascendentalismo; y abrir así las puertas de nuevo a una fe real en un mundo nuevo religioso del más allá. De tal suerte, pareció que religión y metafísica podían fundarse y desarrollarse de nuevo sobre otra base.

Ahora bien, junto a la intelectualización se infiltró a lo largo de toda la historia humana un proceso de iluminación o ilustración de la conciencia; proceso que, en parte, fue favorecido por esa misma intelectualización; y que, en parte, se alimentó progresivamente del amontonamiento de experiencias históricas. Pero hoy en día, la intelectualización ha tropezado con sus propios límites. Se podía concebir lo trascendente, el más allá, saltando por encima de esos límites de lo intelectual. Pero ocurre que ya no es posible hacer retroceder la iluminación o ilustración de la conciencia, es decir, no es posible anular sus efectos. Una vez que ya se ha visto, no es posible volver a la situación del que no ha visto; así como cuando se ha pecado ya no es posible volver al estado de "inocencia", así tampoco es posible que cuando se ha visto y comprendido se vuelva a la situación de una conciencia ingenua. Y cuando gracias a esa iluminación o ilustración de la conciencia se ha sabido y reconocido que el mito y el pensamiento mítico no son nada más que mito, es decir, que son únicamente una concepción y una poetización fantásticas de las fuerzas de la existencia, tan sólo posibles en una mente ingenua, entonces ha quedado inexorablemente liquidada la fe que se fundaba en el mito y la filosofía que consistía en la formación de mitos. Entonces ya no se puede hablar de mito, sino en sentido metafórico e impropio. Todas las actitudes míticas contemporáneas ya no constituyen concepciones de la vida, en las que se crea con ingenuidad, ya no son concepciones pensadas y formadas intuitivamente, que puedan crear una realidad por completo diversa de la realidad intelectual, como, por ejemplo, sucedía entre los griegos.[11] Entonces se trata solamente de hechos o de conocimientos empíricos, en los cuales se cree percibir o barruntar algo más alto y en los cuales uno se calienta como en un mito. Ahora bien, ya no están ahí los dioses ni sus mitos reales. Tampoco existe la religiosidad mágica o la filosofía magístico-simbólica, como existió, por ejemplo, al final de la antigüedad helénica en el gnosticismo y en parte en el neo-platonismo. En la concepción mágica que procede de los primitivos vemos algo que nació de la angustia vital, del miedo o terror. Vemos y sabemos que esa concepción mágica del mundo es un producto humano, que nació y se alimentó de las circunstancias psicológicas de ese miedo, y que, en su desarrollo superior, fue motivada por los sentimientos de dependencia, de vinculación, de veneración y de asombro; pero vemos y sabemos que no constituye una verdad trascendente inmediata; vemos y sabemos que no constituye una fe que haya sido comunicada mediante revelación. Esto es así, a pesar de que sigan subsistiendo las religiones existentes con el número de los fieles que han permanecido atados por los viejos lazos míticos; a pesar de que sigan subsistiendo, dondequiera que todavía no penetró la iluminación de la conciencia, o dondequiera que, a pesar de todas las resistencias interiores, todavía se puede aspirar a conseguir, al impulso de la duda y con plena conciencia, una fe mágico-mítica de carácter revelado. Pero las resistencias y los obstáculos contra esto crecen a medida que aumenta la difusión de la conciencia ilustrada. Cada vez disminuye más y más el número de los creyentes *ingenuos.* Y, ciertamente, la pérdida apenas puede ser compensada por el número nunca muy grande de los que vuelven a ser de nuevo creyentes en una religión revelada, en virtud de la reflexión. Y esto es así, aunque sean muy altos los valores éticos contenidos en las religiones reveladas.[12] En el grado de iluminación o ilustración de la conciencia que se ha conseguido, apenas es imaginable una nueva revelación; y desde el punto de vista psicológico, apenas es ya posible. No sin causa cesó en el mundo la aparición de nuevas religiones reveladas al trasponer el siglo XVI.

---

[11] Para conocer plenamente lo que significa el mito y el pensar mítico en su forma originaria y propiamente dicha, conviene recurrir de nuevo al precioso capítulo I de la *Historia de la Cultura Griega,* de Jacobo Burckhardt. Hay traducción española, de E. Imaz, Rev. de Occ., Madrid.

Ahora bien, una filosofía simbólica, a la manera como fue desarrollada a fines de la Antigüedad con apoyo en el viejo magismo oriental, con dificultad es hoy posible, porque flanquea y vacila el magismo, el cual habría de ser interpretado simbólicamente en otra forma.

Todo lo que he expuesto quiere significar lo siguiente. Después de que ha quebrado la metafísica fundamentada de un modo intelectual, ya no existe, en el plano de otras concepciones de la vida, ninguna otra metafísica universalmente necesaria, es decir, que pueda obtener asentimiento general; ni tampoco, por consiguiente, existe posibilidad alguna de llegar a otra metafísica que posea tales caracteres. Como enseña la filosofía existencial, el hombre puede llegar todavía a la puerta de lo trascendente. Pero el hombre ya no tiene ningún medio para abrir esa puerta. El hombre ve tan sólo esta puerta cubierta con cifras, con signos, cuyo contenido puede él llevar dentro de sí mismo como vivencia; pero no puede ya demostrarlo. Al igual que la formación de una religión universalmente válida, es hoy en día la filosofía universalmente válida algo pretérito. Todas las filosofías hoy existentes —y hay muchas— que pretenden validez necesaria y universal, no constituyen ya una concepción de lo trascendente, sino que pretenden tan sólo una especie de interpretación terrena del mundo, es decir, una interpretación inmanente del mundo, dentro de la vida humana y para la vida humana, pero sin entrar en las cuestiones trascendentes del más allá. Muchas de estas filosofías son de tipo materialista o naturalista, como el pragmatismo y el behaviorismo. Otras están situadas sobre un plano superior y tienen carácter psicológico, como la filosofía de la comprensión;[13] y otras, en parte, tienen una dimensión ontológico-conceptual, como la fenomenología. Todas estas filosofías, desde el punto de vista metafísico, superacentúan la advertencia sobre los límites del pensamiento en cuanto a poder llegar a la esfera de lo trascendente, que ofrece la filosofía existencial. Ninguna tiene ni puede tener todavía una validez universal, en el sentido de todas las filosofías anteriores; a saber, en el sentido del establecimiento o del descubrimiento de normas dictadas a la vida humana entera, explicables como universalmente válidas.

---

[12] Ahora bien, lo dicho no trae consigo que la religiosidad *interior* tenga que contraerse; y ciertamente no se contraerá. Pero será muy difícil poder hallar nuevas formas externas de comunidad religiosa. Hay muchos, naturalmente, que eligen el quedarse en el ámbito de los viejos símbolos, sin poder, no obstante, afirmarlos plenamente en su contenido *prístino.*

[13] La filosofía de la comprensión de Hermann Keyserling no excluye ni la religión ni la tras-

Ahora bien, con todo esto resulta que ha hecho quiebra el fundamento filosófico —al igual que el religioso— para una configuración ideal del mundo universalmente válida. Este resultado de la historia tiene una magnitud que apenas podemos calcular. Una colectividad humana de esta o de aquella especie puede decir: debemos y queremos realizar este o aquel círculo de ideales, porque percibimos y vivimos estos ideales en nosotros como algo inmantente y trascendente a la vez cuando llegamos a la entraña de nosotros mismos; o dicho de un modo externo con otras palabras, porque los consideramos y tenemos que considerarlos como ideales altos, nobles y sagrados; pero ninguno de estos grupos está ya en condiciones de hacer que esos ideales sean universalmente válidos para la humanidad, apoyándose en que tales ideales procedan de un supramundo demostrable, concebido religiosa o metafísicamente. Esto constituye, en cierto modo, una especie de punto final para el desarrollo de la cultura humana; constituye, en cierto modo, una terminación de sus altas culturas desarrolladas a través de milenios.

Por consiguiente, la crisis en la cual hoy nos encontramos, tiene dimensiones muy profundas, ante todo para nosotros los occidentales. Pero, sin embargo, también para el resto del mundo. Pues mientras que Occidente ha perdido el dominio político y económico sobre el mundo, ocurre que se extienden sobre la Tierra no sólo su civilización externa, no sólo las formas de su economía y de sus configuraciones estatales de anteguerra, sino que también avanza sobre todo el globo su conciencia ilustrada y sus resultados, a manera de olas progresivas. Y así como la civilización y la economía occidentales devoran y disuelven a los primitivos y a sus semi-culturas, así la conciencia ilustrada occidental destruye el mundo de ideas, la metafísica y la religión de las altas culturas que habían continuado subsistiendo junto a Occidente. Todavía la acción destructora no ha afectado a todas esas altas culturas; pero sí a las más grandes y a las más centrales, sobre todo a la de la China y a la de la India. Parece como si fuese extendiéndose sobre toda la tierra una disolución ideológica, que todo lo pone en cuestión. Este final no se puede comparar con ningún otro fenómeno terminal de cualquier otra época. No se trata tan sólo del final de las posibilidades que hasta ahora habían existido para los hombres señoriales que empezaron a actuar en el mundo desde mediados del segundo milenio antes de Jesucristo, con la aparición de los pueblos jinetes, y que iniciaron entonces la historia propiamente dicha. Constituye, además, el final del tipo de las formaciones de altas culturas que, iniciadas desde la época del año 3500 a. c., fueron siempre progresivamente en aumento. Y constituye, al propio tiempo, el final de las culturas de los primitivos y de los semi-primitivos, que aún habían seguido subsistiendo.

Las viejas normas y los viejos vínculos se tambalean en toda la Tierra. Y junto con esto se ha producido el siguiente fenómeno conexo: la masificación en aumento —la cual tiene en definitiva la tendencia de desligar a los hombres de los lazos de la tradición, y con ello de desligarlos de toda atadura— ha traído como resultado el fenómeno

---

cendencia. Ahora bien, ella misma se funda sobre una base esencialmente intrascendental; y no busca conscientemente ideas objetivas universalmente válidas.

que Ortega y Gasset ha llamado con exactitud "la rebelión de las masas". Fenómeno que ha sido también brillantemente analizado por Hermann Keyserling.[14] Los hombres, desligados del cauce de la tradición y con ello desligados de vinculación, se encontraron sin la autoridad de ideales universalmente válidos; y, como quiera que fue imposible encontrar nuevas formas universalmente válidas procedentes de una instancia trascendente, resultó que el fenómeno de masificación condujo a esa situación de "rebelión de las masas".[15] O sea, expresando esto en nuestro lenguaje sociológico habitual, podemos decir: en una u otra forma, las masas irrumpieron en todas partes, como en una especie de invasión espiritual que asciende desde abajo. La cultura representada por las clases superiores empezó a tambalearse. Empezaron a dar el tono decisivo las masas y sus actitudes mucho más simples. Y esto ha ocurrido independientemente de cuál fuese el régimen político o ideológico establecido, pues debe arraigar con muchas de sus fuerzas en las condiciones anímico-espirituales de las masas, aun en el caso en que las agrupe alrededor de nuevos ideales.

Si todo cuanto vemos no nos engaña, nos encontramos en virtud de los fenómenos expuestos, desde el punto de vista espiritual, en medio del mayor retroceso de la conciencia ilustrada que la humanidad haya nunca visto. Pues en lo que respecta a la ilustración de la conciencia, las masas se encuentran muy atrás y muy por debajo de las clases superiores. Las masas habían progresado hasta llegar a la época de la crisis, siempre en virtud de una influencia procedente de arriba. Ahora bien, si se invierte la dirección de la corriente, y si las masas se convierten en un factor esencialmente decisivo no sólo desde el punto de vista político, sino también desde el punto de vista espiritual, entonces sucederá que la cultura lograda en las clases superiores carecerá de todo influjo. Y los representantes de la cultura superior tendrán que perder influencia y disminuir en número. Y, así, sobre el globo entero tendrá que producirse una era espiritualmente simplificada, que no parece llevar dentro de su seno ninguna posibilidad para una nueva religión revelada ni ninguna posibilidad para una nueva filosofía universalmente válida. Pues podríamos decir, en términos generales y a grandes pinceladas, que las gentes de las masas, a pesar de su simplicidad, han llegado a poseer una conciencia lo suficientemente desarrollada para que en su gran mayoría no puedan ya creer en la magia y en la mitología, al viejo estilo; y, por otra parte, tampoco tienen la posibilidad de inclinarse ante una nueva metafísica intelectual o una nueva religión revelada. Hasta ese punto las ha llevado todo el proceso histórico anterior.

¿Debemos terminar aquí este estudio? Tal cosa sería quizá un procedimiento demasiado cómodo.

D. NUEVA CONSTELACIÓN Y ESPERANZAS

I. Los nuevos cuerpos históricos

Si vivimos en un mundo enteramente cambiado en comparación con todas las anteriores épocas de la historia, si vivimos en un mundo que se nos presenta como caótico en toda su extensión, entonces tenemos que formularnos la siguiente pregunta: ¿No podemos encontrar por ventura en este caos algunos elementos no destruidos y al parecer tampoco destructibles, que representan los prenuncios de una nueva constelación en la historia, de una nueva estructura de la vida, en méritos de los cuales pueda surgir una nueva cultura? En este punto tenemos que hablar con el mayor y más objetivo cuidado. Todas las interpretaciones científicas plenamente válidas se refieren al pretérito. Parten de *resultados,* de creaciones consumadas, y, al mirar hacia atrás, ponen de manifiesto, con fijeza y claridad, la constelación de los hechos que hicieron crecer estas creaciones en su propio seno. Ahora bien, nadie puede decir con seguridad qué es lo que en el porvenir seguirá existiendo de aquello que aparentemente es hoy todavía firme. Tampoco puede decir nadie con seguridad qué es lo que la espontaneidad humana podrá hacer o desarrollar en la esfera cultural con estos hechos dados en el presente. Desde el punto de vista científico, tan sólo se pueden dar perspectivas inseguras. Y más allá de la ciencia pueden ser interpretadas las posibilidades que correspondan a la propia creencia y a las propias esperanzas. Ahora bien, en relación con mis propias creencias y esperanzas, no quiero sustraerme a algunas cuestiones fundamentales.

---

[14] Véase *La Révolution Mondiale et la Responsabilité de l'Esprit,* Librería Stock. París, 1934.

[15] Cf. José Ortega y Gasset, *La Rebelión de las Masas,* Madrid, 1929. Hay una tercera edición con un prólogo para franceses y un epílogo para ingleses, publicada por Espasa Calpe Argentina, Buenos Aires. [T.]

¿Cuáles serán los cuerpos históricos en los que se estructurará la Tierra en el futuro? Acaso pueda decirse con alguna verosimilitud lo siguiente:

A pesar de todos los fenómenos de repulsión recíproca que hoy en día se producen incluso entre las partículas nacionales más pequeñas, sin embargo, seguirán existiendo o se formarán sobre la Tierra algunos grandes territorios, algunos grandes complejos, integrados de modo más firme. Evidentemente, estos grandes cuerpos se conservarán o nacerán nuevamente por virtud de un conjunto de causas mucho más complicadas de lo que había ocurrido anteriormente. Antes, los grandes cuerpos históricos constituían el resultado de migraciones y de los complejos de conquistas engendradas por éstas; resultados que crearon zonas históricas de que me he ocupado hasta ahora, y que todavía subsisten. Hoy podemos decir que, en conjunto, ya no existe el elemento más simple y principal de la formación: las migraciones. Por otra parte, se desmenuza la domesticación unitaria de la tierra verificada por la economía mundial, que era el fenómeno que había sustituido a las migraciones. Lo que pueda surgir de este oleaje actual tan embravecido y tan revuelto, tan sólo podrá ser mantenido en cohesión por virtud de dos factores. En primer lugar, por virtud de la nueva estructuración del mundo económico y por la nueva organización política, que venga en ayuda de esa nueva forma económica o que la provoque. Y, en segundo lugar, por virtud de los efectos ulteriores que produzcan los elementos anímico-espirituales fijos de los diversos grandes grupos humanos, es decir, de las grandes variedades humanas; y por virtud de la subsistencia de las situaciones históricas en los hábitos psicológicos que condicionan y en su organización externa.

Parece que constituye un error el creer que las variedades humanas estén fijadas o determinadas psicológicamente hasta en su último matiz de modo duradero o permanente. Sea cual fuere el procedimiento a virtud del cual se hayan originado y formado esas variedades humanas, tanto si ha sido en virtud de mutación, en virtud de adaptación o en virtud de selección, lo cierto es que notoriamente siguen modificándose dentro de los medios ambiente que existen o de los que se originan de nuevo; aunque este proceso de modificación sea muy lento, y aunque en conjunto afecte tan sólo a las características psicológicas y espirituales, puesto que hoy en día ya no se producen grandes transformaciones del medio físico en materia geográfica y climática —como ocurrió en otro tiempo, cuando se fueron originando los grandes tipos raciales—. Pues tiene lugar, por influjo del ambiente, una selección continua, una adaptación extendida en términos temporales más amplios y hasta una mutación, dentro de los tipos y subtipos, tan multiformes en cuanto a sus disposiciones y cualidades, que permiten múltiples brotes nuevos. Ahora bien, la transformación en conjunto ya no afecta o afecta muy poco a las condiciones físicas; por lo cual resulta que esa transformación permanece dentro de ciertos límites, a saber precisamente dentro de los límites que están constituidos por las cualidades y disposiciones ya arraigadas unívocamente en el cuerpo o por los límites en que están constituidos por la subsistencia de las mismas o de análogas condiciones ambientales de carácter geográfico-climático o de carácter histórico. Hasta donde podemos tener experiencia, cabe decir que los grandes grupos humanos, blanco, amarillo, cobrizo y negro, siguen existiendo cada uno con sus propias características, no sólo físicas, sino también con sus rasgos psíquicos diferenciales. Y, así, esos grandes grupos o castas emergen hoy con sus respectivas significaciones fundamentales del formidable derrumbamiento de los viejos cuerpos históricos y de la quiebra de la domesticación unitaria.

Ahora bien, no son sólo ellos los que forman los grandes cuerpos históricos de la Tierra. Estas variedades humanas actúan conjuntamente con otros factores en la estructuración total de los nuevos cuerpos históricos. Pues la cimentación y estructura interna de esos cuerpos históricos se hallan también determinadas por la acción del complejo de fuerzas populares, nacionales y estatales —diversas en cada lugar—; y, asimismo, se hallan determinadas conjuntamente por las estructuras de poder político y económico y por las orientaciones ideológicas, que se forman en las diversas regiones del globo.

El resultado de todo ello puede ser en primer lugar el siguiente: el capitalismo mundial, como forma económica universal, se halla en quiebra; pero, dejando a un lado a Rusia, convertida en comunista, la cual precisamente constituye un cuerpo histórico especial por virtud del comunismo, podemos decir que el capitalismo como estructura social se halla todavía en un movimiento de rápida extensión sobre la Tierra. Sobre todo el capitalismo se halla en vías de extenderse y organizarse en el Asia oriental, especialmente partiendo del Japón, el cual —como ya vimos— ha permanecido en una estructura fija en su más entrañable intimidad, pero a la vez se ha convertido en un cuerpo móvil, ágil y expansivo. En este punto, el Japón entra en alianza con el lema racial de los amarillos: Asia para los asiáticos. Por consiguiente, se puede suponer con verosimilitud que se formará un nuevo cuerpo histórico, dominado o fuertemente influido por el Japón, que comprenderá el Asia oriental y la mayor parte del Pacífico. Este nuevo cuerpo histórico no se diferenciará del viejo cuerpo chino nada más que por el hecho de que su centro de hegemonía estará situado en el Japón, por el hecho, además, de que será capitalista —lo que China no fue jamás—. Y este nuevo cuerpo proyectará sus irradiaciones y actuará expansivamente sobre el mar. Entre ese nuevo cuerpo histórico y Rusia, existe desde hace decenios una rivalidad siempre pronta a dar lugar a una guerra; pues ese nuevo cuerpo en formación, dirigido por el Japón, trata de expulsar, en lo posible, de nuevo a los rusos del Asia septentrional y oriental. Si se llegase a la guerra y los japoneses triunfasen en ella, entonces probablemente veríamos que este nuevo cuerpo histórico pondría su frontera en el lago Baikal o en los Urales. En ese caso, la estructuración global quedaría de modo fundamental modificada en tanto en cuanto que toda Asia (con excepción de la India y del Asia Menor), reunida realmente en una nueva zona histórica gigantesca con la mayor parte del Pacífico como apéndice, entraría en un proceso ascensional.

Si Rusia seguirá o no siendo bolchevique, y en qué forma permanecerá constituyendo una zona histórica separada, son cosas que no podemos hoy todavía determinar.

La India y el Asia Menor, las cuales se encuentran fundadas racial e históricamente de modo por completo diverso al característico del Lejano Oriente, podemos también representárnoslas en lo futuro como totalidades que quedarán separadas de esa zona del Asia Oriental, a cuya formación me he referido. El Asia Menor probablemente seguirá constituyendo una totalidad cultural, espiritual y de intereses, asentada sobre sí misma, por obra del mundo del Islam, el cual constituye, junto con el Japón, la mayor estructura fija subsistente.[16] Así, pues, el Asia Menor constituirá tal vez el tercer cuerpo histórico. En cambio, no podemos barruntar con alguna claridad el destino de la India y de los territorios situados detrás de ella. Es posible que sigan durante largo tiempo como hasta ahora, a manera de apéndices políticos y económicos de Europa (de Inglaterra y de Holanda), mientras que su vieja y propia estructura histórica irá disolviéndose seguramente poco a poco bajo la acción de las influencias occidentales. Asimismo, cabe suponer que África, en la medida en que es negra, habrá de seguir constituyendo durante largo tiempo un apéndice de Europa, un apéndice de Inglaterra, Francia, Italia, Bélgica y Portugal.[17] Así, pues, dentro de estos supuestos optimistas seguiría existiendo en el futuro todavía una considerable zona de tierra dirigida por el mundo occidental, esto es, una gran zona colonial.

Pero ¿qué será del mundo occidental? El mundo occidental ya no comprende hoy en día a Rusia, la cual, por otra parte, jamás ha pertenecido realmente a Occidente desde el punto de vista espiritual. Ahora bien, de otro lado, ha surgido por virtud de la expansión migratoria europea un nuevo mundo occidental, lo que podríamos llamar un "Occidente mundial", que comprende Norteamérica, Centroamérica, Suramérica, el África del Sur y Australia. Este nuevo mundo occidental, junto con el viejo mundo europeo, constituye lo que podemos llamar "Occidente mundial". Ahora bien, este Occidente mundial no coincide exactamente con la zona de la raza blanca, pues ni Rusia ni el Islam pertenecen a él. Y, por otra parte, en Centroamérica y en Suramérica, salvo la parte más meridional de ésta, hay mezcla de elementos blancos con cobrizos y de blancos con negros. Este Occidente mundial vive hoy en conjunto todavía sobre la base y dentro del marco de las viejas tradiciones históricas europeas —las cuales en verdad están en disolución y en algunos lugares importantes han quebrado—. Pero todavía no constituye una unidad, ni económicamente, ni en cuanto a una articulación de poder. Más bien muestra la tendencia de disgregarse en unas cuatro o cinco grandes zonas. La zona de los Estados Unidos de Norteamérica se convierte evidentemente, cada vez más, en una especie de continente, por más que también pueda hablarse respecto de ella de inserción en la economía mundial. Como segunda zona —a manera de una especie de resto de economía mundial— se destaca y estructura el imperio mundial británico con sus dependencias, a las que hoy pertenecen sobre todo los países escandinavos. Centro y Suramérica —que constituyen una zona que se destaca sobre todo por el mestizaje—, aparecen todavía indeterminadas en su destino. Desde el punto de vista económico muchos sectores de Centroamérica y de Suramérica tienen la tendencia a arrimarse a la economía mundial británica y a la norteamericana. Ahora bien, desde el punto de vista espiritual se sienten más unidas a la Madre Patria, a la Península Ibérica, sobre todo a España.[18] Y, así, resulta que en la América del Centro y del Sur puede surgir, por lo menos en lo cultural, una tercera zona ibérico-criollo-índica del mundo occidental.

---

[16] De esta totalidad constituida por el Asia Menor no podrán desligarse por entero ni Turquía —que actualmente tiende hacia Europa— ni Egipto, porque pertenecen al mundo del Islam.

[17] Por muy importante que sea el movimiento de emancipación de los negros africanos que va desde América pasando por Liberia hasta África, le faltan por ahora los supuestos militares para que pueda tener éxito políticamente en un amplio frente.

¿Qué será del viejo continente europeo? En nuestro tiempo, su unidad se ha roto y no se ofrecen claramente unas líneas de configuración de conjunto. Pero es muy probable que Francia y Bélgica, junto con sus grandes posesiones coloniales, sobre todo africanas, y por otra parte Italia con las suyas, constituyan zonas separadas como partes del mundo latino; Italia, con la tendencia de acelerar el paso, si le es posible, en direcciones que hoy es difícil de predecir. Todo el resto de la Europa continental, tan fuertemente desmembrada por virtud de los tratados de paz, es decir, Alemania y los pequeños estados formados a costa de Rusia y de Austria-Hungría, así como también los Balcanes, tienen todavía hoy por entero indeciso su destino respecto del complejo de conjunto que se puede formar en el futuro, a pesar de todos los intentos regionales de hoy en día. Este mismo destino afectará también esencialmente a Suiza y Holanda. ¿Formará esta zona alguna vez, cooperando con Italia y con Francia, una Europa que abarque el Centro y el Sur y el Este? O ¿seguirá esta zona siendo durante largo tiempo una mezcolanza caótica, o se llegarán a formar algunos bloques regionales verdaderamente fructíferos, que atenúen los efectos de la dispersión? Tales son las preguntas respecto del destino de estos pueblos, cuya solución depende considerablemente de cuál sea el rumbo que tome la evolución ideológica y política, que hoy se halla en absoluto en un crítico proceso de transformación.

Así, pues, parece que en lo futuro la Tierra contará con un Occidente mundial, el cual seguirá estando dividido en varios sectores ligados entre sí. Estos sectores serán en número mayor o menor; y tendrán un diverso vigor; así como serán de diversa especie, según cual sea el rumbo que tome la futura evolución histórica. Pero, poco más o menos, podríamos hablar de los siguientes: los Estados Unidos de Norteamérica, la América Latina con España y Portugal, el Imperio Británico mundial con sus anexos, Francia y su Imperio, Italia con sus colonias e irradiaciones y, finalmente, la zona de la Europa Central y oriental junto con los Balcanes. Desde el punto de vista espiritual y cultural, parece que deberá seguir existiendo una unidad, por lo menos en las cuatro o cinco primeras zonas mencionadas. Por lo que se refiere a lo económico, en cuanto a la vieja forma y al modo anterior del equilibrio de poder, no se puede en modo alguno hacer predicciones seguras.

Dejando a un lado otras nuevas grandes revoluciones o subversiones, pues sobre este punto no cabe hacer predicciones, tendríamos, según lo dicho, que esperar cinco grandes cuerpos históricos: el asiático oriental, el ruso, el islámico, el del Occidente mundial con sus divisiones y el índico y trasíndico oriental —cuya forma no está todavía clara—. Ahora bien, el volumen y el porvenir de la población de cada una de estas grandes zonas será enteramente diverso. Su actual volumen de población es el siguiente: [19]

[18] De todos modos, existe un movimiento indiano, nada despreciable, que ha vencido por completo en México y que también en otros países hierve soterrado. Pero más allá del antiguo dominio de los incas, hacia el Sur, apenas si podrá tener efectividad.

[19] *Anuario estadístico del Reich alemán*, 1934; Burgdöfer: *Sterben die weissen Völker?*, Munich, 1934.

1.	Asia oriental	538 millones.
2.	India e Indonesia	453 millones.
3.	Islam del Asia Menor	59 millones.
4.	Rusia	150 millones.
5.	Occidente mundial	760 millones, de los cuales son de color 192.[20]
	Total	1 960 millones.

La población del mundo es de 2 027 millones (hemos dejado, por consiguiente, de incluir en la suma anterior 67 millones, en su mayor parte gente de color).

Así, pues, como se ve, el Occidente mundial abarca hoy más de un tercio de la población del globo. La raza blanca, a la cual pertenecen también los rusos y la mayor parte del Islam del Asia Menor, comprende algo menos de un tercio.

Este Occidente mundial, visto en su conjunto, quedará probablemente en cuanto al número de su población en un estancamiento. El sector blanco de su población, que es el decisivo hoy en día, tan sólo sigue aumentando en la zona eslava y en la románico-italiana; pero, incluso en estas zonas, disminuye el número de nacimientos, lo cual resulta compensado por la disminución todavía mayor en la mortalidad infantil. Esto constituye una evolución, que es resultado de las medidas preventivas de la concepción, junto con el progreso de la higiene y de una modificación en la estructura de las edades. Esta evolución suele estar ligada, en todas partes, con la racionalización de la civilización; y, por consiguiente, más tarde o más temprano habrá de producir en la zona eslava e italiana los mismos efectos que ya se han manifestado entre los franceses y los germanos,[21] es decir, el estancamiento de la población. Este estancamiento de la población se producirá también precisamente sobre la base de una buena situación económica. En el caso de malas circunstancias económicas, existe el peligro de que se produzca el fenómeno que hasta hace poco tiempo amenazaba en Alemania, a saber, que después de un determinado tiempo de estancamiento ocurra un cierto retroceso. Por eso era urgente tomar medidas favorecedoras del aumento de la natalidad.

La población blanca del Occidente mundial sufre la amenaza de un estancamiento, puesto que todas las zonas occidentales restantes, incluso las extraeuropeas, tienen la tendencia de disminuir ya actualmente o ya en el futuro. Este estancamiento sólo es compensado por el aumento de la población occidental de color, sobre todo de la africana. Pero este fenómeno, en la medida en que se presentase, habría de conducir naturalmente a un desplazamiento del peso a favor de la gente de color.

Rusia, en la medida en que subsista el actual régimen, que permite todas las medidas preventivas de la natalidad, habrá también de llegar a un estancamiento de su población en el próximo futuro. Por el contrario, las colectividades históricas asiático-oriental, hindú e islámica, están abocadas a un fuerte crecimiento de su población en el próximo futuro; ya que en ellas apenas disminuye el número de la natalidad y, en cambio, habrá de aminorarse la mortalidad infantil a medida que progrese la higiene. Por consiguiente, vemos que el volumen de población de la Tierra irá desplazando su peso hacia las colectividades históricas de Asia, las cuales, ya hoy en día, comprenden más de la mitad de los habitantes del globo.

---

[20] Entre estos millones que llamamos de color figuran 44.4 millones de mestizos.

[21] En esto quedan exceptuados tan sólo los holandeses.

II. El porvenir del mundo no occidental

¿Cuál será el destino de la estructura social, de la civilización, de la ideología y de la cultura de esas diversas zonas no occidentales, en las circunstancias futuras que he esbozado?

Todas se hallarán bajo la influencia del progreso técnico moderno y de las transformaciones que éste experimente. Hasta qué grado llegue esta influencia dependerá, en primer lugar, de su estructura social; pues ésta condiciona positivamente la utilización de los medios técnicos; y, en segundo lugar, dependerá también de cuál sea la actitud espiritual o ideal que se adopte respecto del progreso técnico.

Rusia, con su fanático modernismo, mientras lo conserve, se irá transformando en un sentido racionalista-técnico; y, por lo que respecta a lo espiritual, en un sentido antitradicionalista. En el Asia Oriental, en la India y en el mundo islámico, festejará el capitalismo por vez primera su marcha triunfal en gran magnitud. Esto ocurrirá sobre todo y con el mayor vigor en el Asia Oriental, la cual cuenta con gigantescos tesoros de materias primas y con grandes masas de fuerzas de trabajo semidesocupadas, pero entrenadas; y, así, con un fomento consciente del desenvolvimiento capitalista, constituirá, en el próximo futuro, la mayor zona de nuevo desarrollo del capitalismo. La rápida industrialización y la expansión del Japón constituyen tan sólo el heraldo del proceso total modernizado, que allí se está fraguando cada vez más. En el Japón, la técnica festejará los más grandes triunfos. Respecto de su porvenir, se plantea un problema cuya solución no podemos hoy predecir todavía: el problema de si le será posible al Japón conservar en esta gran zona las viejas formas y contenidos culturales subsistentes, bajo el régimen de la influencia, por de pronto hoy inquebrantada, de su cristalización tradicional. En China, el magismo cósmico, que envuelve la vida entera, está hoy ya disuelto en las clases superiores por virtud de la influencia americana.

También la India y el Islam se transformarán en un sentido capitalista y, por lo tanto, bajo el influjo de la tecnificación, si bien no tan rápidamente como el Asia Oriental. Nada podemos barruntar en absoluto sobre el tiempo y la medida en que la vieja incrustación magística de la India, que hoy todavía subsiste, resistirá a la transformación que actualmente se halla ya en curso. Ahora bien, en todo caso, podemos decir que, a pesar de Ghandi, no existe una voluntad cerrada de salvar el viejo magismo y de combinarlo en una u otra forma con la nueva estructura externa y espiritual de la vida.

Una voluntad tal de salvar las viejas formas y de combinarlas con los nuevos elementos —voluntad que hasta ahora actúa claramente y con éxito en el Japón—, sólo la hay también en el Islam. El mundo musulmán parece que, en su religión revelada mágico-racional, posee una especie de estuche ideal en el que caben todas las nuevas formaciones de la estructura social y de la civilización, en el que caben todas las formas tanto del pasado como del porvenir.

Todos estos cuerpos históricos están expuestos —al igual que el mundo occidental— al fenómeno de la irrupción de las masas desde abajo; tanto más, cuanto más capitalistas y más modernos lleguen a ser. Y si tienen que afrontar con éxito esta "rebelión de las masas", como ciertamente habrá de ocurrir, primero, en la zona de influencia japonesa y en el Islam, entonces lo único que podrán salvar será las ruinas de sus tradiciones. Su vieja cultura ya no es productiva en ningún aspecto; por lo cual no están situados ni remotamente a la altura de la época, desde la cual pudieran crear algo nuevo partiendo de las estructuras que en ella se desarrollan, en combinación con las viejas configuraciones subsistentes. Lo viejo no se ha desarrollado todavía lo suficiente y lo nuevo no se ha incorporado todavía lo bastante para que se haya podido verificar una fusión en un nuevo sentido de la vida, que sea productivo y que pueda engendrar cualquiera creación con importancia universal para el mundo.

Así, pues, cabe decir que estos cuerpos históricos de Asia podrán crecer en su volumen de población; podrán adquirir una importancia mucho mayor desde el punto de vista político para el mundo; pero el porvenir cultural del mundo ciertamente no radica en ellos, sino que sigue anidando en el Occidente mundial, que ha quedado tan atrás en cuanto a poder y en cuanto a prestigio exterior.

III. El Occidente mundial

1. *Masas y* élite

Por lo que respecta al desarrollo de la población, y consiguientemente también al de la economía, el Occidente mundial entrará en una era estática en conjunto. Aun cuando se hubiese de restablecer su entrelazamiento capitalista hasta el punto de constituir una unidad, aun así su capitalismo ya no sería expansivo a la manera y en la medida en que lo había sido anteriormente, a pesar de que haya nuevos territorios externos y todavía no utilizados, que pueden ser aprovechados, sobre todo en Suramérica y en Australia. No sería ya expansivo a la manera y en la medida anteriores, porque podemos decir, viendo las cosas en conjunto, que falta la presión dimanante del crecimiento de la población. Pues si bien esta presión es muy fuerte en algunos lugares, ocurre que en dichos lugares no es hoy previsible ninguna forma elevadora de compensación.

Esto no impedirá que siga subsistiendo una de las condiciones básicas de su destino, a saber: la masificación, la cual no sólo es producida por la radio, por el cinematógrafo y otras cosas similares, sino que sobre todo se sigue también de las formas técnicas de la economía y del Estado. Esta masificación seguirá subsistiendo, puesto que estas formas de organización son por entero independientes de que rija el sistema capitalista u otro diverso; son independientes de que se gobierne democráticamente o de otra manera; son independientes también de que se verifique o no una ulterior expansión. Estas formas de organización constituyen hoy grandes complejos ineludibles.

Esto trae consigo además otra consecuencia, que, en apariencia, es opuesta al fenómeno de la masificación. Todo gran complejo de organización necesita una estructura jerarquizada, necesita el establecimiento de grados en la dirección y en el trabajo. Estos grandes complejos tienen que estar edificados, desde el punto de vista técnico de su organización, en una estructura graduada o escalonada. Ahora bien, un complejo graduado, jerarquizado o escalonado tiene la tendencia de desarrollar un tipo de dirección jerarquizada, cuando no una dirección unipersonal en la cúspide.

Aquí surge la primera gran problemática sobre el destino de la vida del Occidente mundial; problemas a los que más tarde no se escaparán tampoco los otros cuerpos históricos. Masificación significa crecimiento de una fuerte influencia de las masas; significa "rebelión de las masas". Ahora bien, escalonamiento y graduación significan tendencia hacia la jerarquía o hacia el mando unipersonal. Por consiguiente, surgen dos corrientes de mando contrapuestas.

¿Cómo pueden ser dominadas o conciliadas esas dos corrientes contrapuestas?

Es sumamente curioso que en el momento histórico en que este problema se ha hecho actual, el desarrollo científico —incluso de las ciencias de la naturaleza— se haya verificado abandonando el punto de vista cuantitativo, abandonando por tanto la representación de masa, y volviéndose hacia el aspecto cualitativo y, por tanto, hacia el aspecto discriminador, estructurador y articulante. El estadio actual de la ciencia parece acoger aquello que la formación de la vida muestra y aquello que el sentimiento descubre y afirma de nuevo, a saber, la graduación de los valores; lo cual llamaríamos, expresándolo en términos de mando social, el principio de selección de la *élite*. Este principio de la *élite* ha sido ya descubierto sociológicamente por gente como Sorel y Pareto. Y otros siguieron por el mismo camino. En la Italia actual se trata de cimentar este principio y de retrotraerlo a las actitudes anticartesianas y anticuantitativas de Juan Bautista Vico (fallecido en 1690).[22] Se dice que los pocos que dirigen activamente crean la forma de vida e incluso crean el conocimiento de ésta. Pues sólo el que obra, el que actúa, el cual es una parte de lo vivo, puede entender lo vivo. *Factum est verum.* El conocimiento es tan sólo una sombra del acto. He aquí, pues, la ideología de la *élite* y su interpretación de la vida. Es una ideología revolucionaria, activista y anticuantitativa, que acompaña a la formación gradualista y de gran organizción de la vida.

Esta ideología de la *élite* apoya las tendencias jerárquicas o aristocráticas que le son inherentes. Pero, de otro lado, nos encontramos con el hecho de la masa como unidad y potencia, que se ha hecho viva y que ha cobrado gran influencia; es decir, nos encontramos con el gran crecimiento de importancia de lo colectivo. Las colectividades, las grandes masas, que se sienten formando totalidades unitarias bien como naciones, bien como estados o bien en el terreno económico, son hoy los factores importantes, son lo que hay que mover; pero son al propio tiempo lo que desarrolla también un imponente movimiento instintivo común. Así, pues, se encuentran frente a frente un personalismo aristocrático o jerárquico, que es apoyado por el conocimiento, por el sentimiento, por las ideas y por la filosofía, y una voluntad comunal de las masas orientada hacia ellas mismas.

¿Constituye el nuevo problema fundamental de la vida el determinar cómo deben cooperar estos dos factores? ¿Cuál debe ser el nuevo mando práctico que reúna en unidad estos dos factores y cuál debe ser la nueva ideología que la apoye? Ésta es la cuestión fundamental que tiene ante sí la tarea de reconstrucción de la estructura social; y esto equivale a decir la tarea de reconstrucción del pueblo, del Estado y de la economía.

En este problema no cabe separar Estado y economía. No cabe separarlos, aun prescindiendo del hecho de que la quiebra transitoria o definitiva de la economía mundial ha arrojado al capitalismo en brazos del Estado todavía más que en el período que se desarrolló a partir de 1880; aun prescindiendo de este hecho, no cabe separarlos, porque los grandes complejos económicos que cubren considerablemente el campo de acción son demasiado importantes para que el Estado pueda dejarlos libres y entregados a su propia suerte; y porque el destino social y económico de las masas insertas y articuladas en la economía hace ya tiempo que representa un factor demasiado decisivo en todo el destino del pueblo para que el poder público no tenga que tomar en sus manos dicho destino. Un capitalismo social, dirigido o influido por el Estado, que sea manipulado o regulado en sus movimientos económicos, es el mínimo exigido por esta situación.

---

[22] Sobre todo por Gentile. Sobre este punto véase Walter Witzemmann: *Politischer Aktivismus und sozialer Mythos,* Berlín, 1935.

Y esto si dicha situación no llega a exigir que se rebasen tales manipulaciones o regulaciones y que se llegue a una economía planificada, la cual, entonces, podrá servir y servirá como medio para una nueva postura socialista.

Con esto se ahonda el problema de la primacía del Estado. Sobre una economía equipada con tan formidables fuerzas e intereses tan sólo puede dominar un Estado *fuerte,* que se apoye sobre fundamentos propios y firmes. Surge, por tanto, el problema del Estado fuerte [23] y el problema de la deseconomización de la vida mediante la acción de aquél; es decir, surge la tarea de fomentar la liberación de la vida frente al predominio de los grandes intereses particulares económicos y sociales organizados. Pues esos grandes intereses, allí donde el Estado se debilitó por cualquier causa que fuese, lo trituraron y hasta llegaron a devorarlo; así como, por lo demás, empaparon y colorearon todo el resto de la vida. Así, pues, junto al problema planteado entre los términos *élite* y *masa,* entre los términos *personalismo* y *voluntad colectiva,* surge como algo común el nuevo problema acerca de la inserción servicial de la economía en lo estatal y de su subordinación bajo la totalidad nacional de carácter espiritual representada por el Estado. Este nuevo problema constituye al propio tiempo el problema acerca de la formación del Estado.

2. *Estado y economía*

Estos problemas comunes se han actualizado en grado enteramente diverso en las varias zonas del mundo occidental; y han impulsado también a nuevas soluciones diversas, cuyo estudio concreto no es posible emprender dentro del marco de este libro histórico-sociológico. Ahora bien, no es posible omitir aquí la consideración de dos advertencias u observaciones, que se desprenden de las líneas históricas generales antes indicadas.

La primera observación es la siguiente: por muy considerablemente diferentes que sean los problemas políticos, sociales y económicos en los diversos sectores del Occidente mundial, sin embargo, todas las zonas del mismo se hallan bajo el signo indicado del crecimiento entrelazado del Estado y la economía; bajo el signo indicado de la necesidad de una nueva inserción de la economía en el Estado. Las diferencias en cuanto a este punto, en las varias zonas del Occidente mundial, representan tan sólo diversas modalidades de este mismo problema. Puesto que es un hecho que la economía, hoy en día y en todas partes, tan sólo puede funcionar con la ayuda del Estado y con una considerable intervención de éste, de esto se sigue en todo el Occidente mundial una comunidad ideal muy esencial, la cual constituye el efecto y la expresión de esta nueva estructura social. Las "dos naciones" que se formaron con las dos clases del régimen capitalista, con la clase "burguesa" y con la clase "proletaria" en el mundo capitalista anterior, libre e internacional, ya no se presentan hoy en la situación de recíproca cerrazón ni tampoco en la situación de desligamiento de todo lo estatal que tuvieron en otro tiempo. Por doquier se produce el fenómeno del condicionamiento del destino, dentro del marco de la comunidad estatal, y por doquier también aumenta más y más la conciencia de este fenómeno. Tanto da que se acuñe la palabra "comunidad popular" y que se enarbole políticamente esta idea predicando la superación hasta donde sea posible de las clases sociales; tanto da que se haga esto como que se siga permaneciendo dentro del estilo de los viejos discursos y de la vieja organización. Tanto da lo uno como lo otro, porque en todo caso, positiva y efectivamente, la comunidad popular constituye la meta hacia la cual apuntan hoy en día todos los estados en el Occidente mundial, después del distanciamiento de las clases ocurrido en el siglo XIX. La proclamación y propagación de esta meta, es decir, de la comunidad popular, constituye sólo la respuesta a las tendencias fundamentales que existen en la estructura presente del agregado vital.

---

[23] Véase mi libro *Die Krise des modernen Staatsgedankens in Europa,* Stuttgart, 1925 (hay traducción española publicada por la biblioteca de la Revista de Occidente. Madrid, 1931).

En segundo lugar hemos de atender a otro punto. Junto a lo expuesto, encontramos el otro problema decisivo desde el punto de vista material: el problema que se presenta, para cada uno de los estados actuales que entrelazan e integran en su seno la economía y las clases —en la forma expuesta—, de hallar su articulación dentro de un marco que haga posible el pleno desarrollo económico del pueblo. Este problema intenta ser solucionado en las varias zonas del Occidente mundial por caminos superlativamente diversos. Este problema muestra un grado diverso de urgencia en las grandes zonas económico-políticas que quedaron subsistentes después de la guerra de 1914-18, y en los sectores europeos surgidos como efecto de la disgregación de las viejas estructuras y conexiones estatales. Ahora bien, en ningún caso debe olvidarse que no se trata de una cuestión particular que afecte tan sólo a zonas y comarcas singulares; cualquiera que sea la fisonomía que tomen en el porvenir las estructuraciones futuras, constituye un interés común y universal de toda la gran unidad —unidad que en su conjunto sigue existiendo— el lograr que las formaciones venideras sean sanas y correspondan a las necesidades de todos, incluso de los que hoy están perjudicados. La unidad del Occidente mundial —por más que hoy el entrelace económico esté en retroceso en comparación con tiempos anteriores— sólo podrá llegar a ser floreciente de veras si primero todas sus partes disfrutan nuevamente de bienestar.

3. *Ideales comunes*

La segunda observación final se refiere al desarrollo de las ideas.

El Occidente mundial, que desde el nacimiento de la Europa germano-románica se nutrió siempre de la autoridad del mundo antiguo, ha rebasado hoy notoriamente y con larga dimensión el marco de esa autoridad procedente del espíritu antiguo. La quiebra general de la autoridad, que hemos descrito, constituye la expresión de este fenómeno. La Antigüedad tiene hoy una significación e importancia diversas de las que tenía en tiempos anteriores; y esto no puede ser de otra manera.

El mundo contemporáneo tecnificado, en la forma externa de su vida, es pensable de modo diverso a como lo era el mundo de los antiguos. Éste, incluso bajo la forma del Imperio romano universal, tenía un espacio pequeño en la estructura organizadora de la vida. A fines de la Antigüedad, tan sólo la organización de la Iglesia católica se elevó con vigorosa tensión por encima y más allá de las formas municipales, de las formas de la *polis* y de la *urbs,* formas que constituían la estructura básica de la vida a pesar de la administración provincial romana. Hoy, en cambio, nos rodea una agrupación y estructura de los elementos de la vida inserta en espacios por completo diferentes y con dimensiones enteramente diversas. Y, por mucho que las cristalizaciones nacionales agudicen las diversidades en este nuevo mundo y por mucho que parezcan querer suprimir sus ensanchamientos de espacio, lo cierto es que tales ensanchamientos constituyen hechos que están ante nosotros y que actúan. Se perciben los problemas que tales ensanchamientos traen consigo, a través del ascenso de la voluntad de las masas. Y lo cierto es que se los toma en cuenta; que se los tiene que tomar en cuenta, pues se *afirma* la amplitud del espacio. Efectivamente, se aprovechan estos ensanchamientos del espacio, en una especie de éxtasis, valiéndose del automóvil, de la motocicleta, del aeroplano; se los utiliza activamente en asambleas gigantescas, en fiestas de masa. Se los utiliza pasivamente mediante la recepción de la amplitud del acontecer mundial en el cinematógrafo, en la radio y en casos similares. No es imaginable que la humanidad detenga el ulterior desarrollo progresivo de estas posibilidades. La humanidad no puede retroceder a la angostura de los espacios anteriores.

Ahora bien, tampoco podemos retroceder a la Antigüedad en cuanto a la situación primera de la autoridad, que llenaba en otro tiempo los espacios angostos. Dejamos intacto al cristianismo, incluso allí donde ya no puede ser creído plenamente. Allí donde existan todavía viejas cosas sublimes, no las derribaremos. No podemos colocar en su lugar algo que sea mejor. Ahora bien, la influencia del cristianismo ya no puede hoy en día formar la *totalidad* de la vida. Hay demasiados materiales y elementos nuevos que proceden de las amplitudes ganadas, los cuales resultan extraños al cristianismo. Ahora bien, la antigüedad pagana, después que hemos atravesado la época del historicismo, ya no constituye una autoridad presente, sino tan sólo historia. Constituye historia en cuyas altas obras nos elevamos; de la cual encontramos muchas huellas en nuestro modo de ser; historia que puede servirnos de medida; pero tan sólo dentro del marco de una voluntad, que ya no se orienta hacia las formas extrenas ni siquiera hacia muchos de los contenidos del mundo antiguo.

Esto es algo que hoy se percibe profundamente en todo el Occidente mundial. Constituye algo simbólico el hecho de que se vaya dejando considerablemente a un lado el idioma de formas arquitectónicas de la Antigüedad, sus arquitrabes, sus cariátides, sus columnas. Y, sin embargo, queda algo importante de las preformaciones antiguas, por muy diversamente que los sectores del mundo occidental quieran colocarse tanto frente a la antigüedad pagana como frente a la cristiana. Hay muchas zonas (como Italia, España, Francia, Grecia) que hoy en día siguen sintiéndose ligadas a la Antigüedad, por descendencia inmediata y por comunidad de sangre. Otras zonas, como Inglaterra y América, se sienten también ligadas a la Antigüedad por medio de la educación humanista que han proseguido inquebrantablemente; y, así, se hallan ligadas a la conciencia de la magnitud y de la altura de los principios de la cultura antigua que se han convertido para esos países en una vigorosa tradición. En cambio, tienen la tendencia a borrar las preformaciones antiguas las zonas de la Europa Central y Oriental, entre las cuales figura sobre todo la Alemania Oriental; pues esas comarcas fueron considerablemente desligadas de la tradición antigua por obra de la Reforma; y, además, en gran parte, su historia no estuvo inserta tan largo tiempo —como la de otros países— en dicha tradición; pero es necesario decir que el mundo occidental se haría espiritualmente pedazos, si se diese, junto al fenómeno de la debilitación de la influencia cristiana, además la voluntad de renunciar a orientarse en el espíritu antiguo. Sobre todo pueden creer prescindir por entero de esa orientación algunos sectores de la juventud, los cuales tienen un vivo sentido del enorme viraje de nuestra época, los cuales perciben la periclitación de lo antiguo y experimentan la tendencia hacia una transformación de todas las valoraciones. Es muy probable que se equivoquen. Quiéranlo o no, la Antigüedad se halla metida en la sangre que corre por sus venas, por virtud de una infiltración milenaria. El espíritu de la cultura antigua coincide esencialmente con los preoccidentales —y no en la menor parte con los germanos—; puesto que ha nacido de idénticas fuentes populares y procede del mismo tipo sociológico.

En todas las zonas del Occidente mundial, si es que tiene que desarrollarse una nueva cultura, si es que tienen que ser dominados los duros y frágiles materiales de la vida contemporánea, la cultura antigua constituirá y deberá constituir una de las medidas y uno de los fundamentos de la vida espiritual. Cierto que esto ocurrirá y tendrá que ocurrir en una forma más complicada y a la vez más distanciada de lo que sucedió antes; puesto que los occidentales han devenido más complicados por obra de la historia. Claro es que la cultura antigua, aunque tenga que seguir constituyendo una medida y una fundamentación de la cultura venidera, ya no cumplirá esta función en cuanto a sus formas externas, ni tampoco suministrará, sin más, la base para una interpretación filosófica del mundo unitaria y universalmente obligatoria. Pues la filosofía actual tendrá que desarrollarse de un modo necesario en múltiples formas. Seguramente seguirá existiendo la multiplicidad de los matices concretos de la filosofía, que se diversifican a tenor de la variedad de los pueblos, de la variedad de su destino e incluso de la variedad de los grupos humanos dentro de esos pueblos. Se han hundido las proposiciones universalmente válidas fundables de modo trascendental, las cuales, en última instancia, se fundaban sobre la base de la cultura antigua reelaborada.

Sin embargo, a pesar de todo, estas nuevas variaciones no borran el hecho de que estén vivos en la humanidad occidental tres elementos para una nueva idealidad, tres elementos procedentes de nuestra propia manera de ser originaria y esencial, del cristianismo, de la antigüedad pagana y de un propio pasado más que milenario; tres elementos que constituyen los materiales que llevamos injertados para la edificación de una nueva idealidad. Estos tres elementos son los siguientes: *primero,* el impulso vital expansivo, que procede del viejo tipo de vida señorial de los pueblos jinetes; *segundo,* el sentido de humanidad que ha quedado de la secularización del cristianismo, sentido de humanidad que existe de modo inmediato, aunque haya decaído tanto la vieja forma simplista de las ideas humanitarias; y, *tercero,* el afán occidental de libertad, el cual no es idéntico con cualquiera de sus acuñaciones modernas, sino que más bien constituye algo que ha existido siempre en una u otra forma en la cultura antigua y en el mundo occidental: tanto en la Edad Media, como en la Antigüedad; tanto en el Renacimiento, como en la época absolutista; tanto en su forma occidental, fundada sobre el espíritu antiguo, como en la forma de lo que podríamos llamar libertad germánica.

Nada hay que esté expuesto a una prueba más dura que el viejo espíritu señorial expansivo de los occidentales. Esto ya lo hemos visto. Los occidentales fueron conquistadores del espacio tanto con medios espirituales como con medios guerreros, y, también, con medios técnicos y económicos; pero el espacio está hoy para ellos limitado; mientras que antes hicieron la guerra en formas caballerescas y más tarde en formas humanizadas, en cambio, hoy se aniquilarán a sí mismos si utilizan los medios que tienen a su disposición —por lo menos así lo tememos—. Al parecer, ya no pueden escapar a la necesidad de encajarse dentro de un mundo domesticado en cierto grado. Y, sin embargo, se resisten contra esto. Todos los representantes del Occidente mundial no quieren existir dentro de la monotonía de una vida pura y exclusivamente cómoda y apacible. Quieren ir más allá de los límites de una vida tal. Tratan de dar salida a este ímpetu vital expansivo mediante el deporte, viajes de exploración y empresas análogas; sin que, no obstante, pueda todo esto, a pesar de su importancia y de su encanto, constituir una ocupación que llene y dote de sentido a la vida de *todos* los hombres.

En este momento histórico en que aparece inevitable un viraje de las fuerzas vitales hacia otras rutas, resultaría temerario querer predicar a dónde conducirá finalmente este viraje. Lo único que resulta visible es la gran posibilidad de hacer que esta fuerzas actúen y se utilicen en cierto modo en un sentido de elevación y en un sentido de profundidad, en lugar de que se proyecten en un sentido de latitud por el orbe terráqueo. Cuando hablo de la posibilidad de que estas fuerzas vitales actúen y se aprovechen en un sentido de elevación, de altura, quiero decir con esto que se empleen en una especie de obra de superación o de trascendencia espiritual de la vida; en un ensanchamiento de las posibilidades de inteligencia o comprensión, unido incluso a peligros íntimos; en una aventura en lo absoluto; tratando con ello de conquistar y de comunicar en una nueva forma el valor y el sentido de la vida. Cuando hablo de que también hay la gran posibilidad de emplear estas fuerzas vitales en un sentido de profundidad, me refiero a lo siguiente: lograr que las vivencias conseguidas del modo que acabo de indicar sean llevadas a las colectividades que nos rodean, al pueblo, al Estado, a las unidades culturales de esfera más amplia, a la humanidad concebida concretamente. Tanto si esto lo tenemos que realizar como ejercicio del llamado heroísmo cotidiano dentro del pueblo, como si lo tenemos que realizar desde puestos de mando, la consagración fervorosa a esta tarea constituye el camino de la nueva actitud que conduce a la profundidad de la vida concreta. El desarrollo de esta tarea constituye en verdad el gran viraje que debemos emprender, el gran viraje que no destruye nuestra esencia propiamente dicha.

En segundo lugar, hemos de considerar lo siguiente: la idea de la humanidad le ha sido inculcada al Occidente y se ha transformado en él en un instinto por obra del cristianismo y de la cultura antigua. Se ha desmoronado la expansión conceptual de esta idea. Tanto la fundada en la doctrina del derecho natural como la basada en el optimismo del siglo XVIII. Se ha desmoronado como una ilusión que no ha estado a la suficiente altura para enfrentarse con la gravedad y con las dificultades de la realidad y de la historia. La época actual, que tiene una mayor experiencia de la realidad, no quiere fantasmas ni imágenes ilusorias. Nuestro tiempo ve a los hombres tal y como ellos son, tal y como ellos viven; ve que incluso los "buenos" están llenos de ambición de poder y hundidos casi por doquier en tenebrosas oscuridades y en fuerzas tectónicas, las cuales actúan en ellos; los ve inmersos en la tragedia de las contraposiciones, inmersos en el "mal", como lo ha llamado el cristianismo. Nuestro tiempo ya no puede concebir al hombre bajo la forma de una humanidad abstracta, sino que tiene que concebirlo en una nueva forma *realista;* tiene que verlo en forma de una humanidad que conoce diferencias, que valora, que en suma, es concreta. Ahora bien, esta forma de la idea de humanidad es la única atmósfera por completo universal en la cual pueden respirar en común los hombres occidentales. Esta nueva forma de la idea de humanidad constituye una especie de bóveda que cubre el confinamiento de los hombres en el pueblo, en el Estado, en la familia e incluso en nosotros mismos. Constituye una especie de ancho arco en tensión que nos inserta y articula en una dimensión universal sobre la Tierra y en el Todo. Esta nueva concepción ya no confiere al occidental una misión universal como antes lo había hecho la idea abstracta de humanidad, por virtud de la cual trató de asimilar a sí mismo al extranjero. Por el contrario, esta nueva concepción desearía conservar lo extraño, lo extranjero sobre su propia base, tal y como se ha formado a sí mismo. Esta nueva concepción percibe el fundamento especial que tiene lo extranjero; percibe en esto la manera según la cual lo universal se hace concreto en cada lugar. Y, por lo tanto, respeta la dignidad de esas particularidades. Se trata de un entender, de un comprender, de un afirmar lo humano en su diversidad de manifestaciones. Esta capacidad de inteligencia, de comprensión y de afirmación es lo que en verdad nos hace occidentales y es algo que no debemos perder.

Ahora bien, esto requiere libertad, pues tan sólo el afán de libertad de la cultura occidental —en tanto en cuanto recibió la concepción de la vida del cristianismo y del paganismo antiguo— es lo que ha creado un mundo que tiene el sentido de la dignidad del hombre y el sentido de lo humano. Esta voluntad de libertad —que en el período racionalista se desvió en un esquematismo abstracto— pudo en otros tiempos anteriores, cuando las masas se encontraban todavía en la situación tradicional de atadura, limitarse aparentemente a la libertad espiritual, a la libertad de las clases superiores, lo cual no parecía poner en cuestión la vida de un modo total. Pero esto ya no es posible hoy en día. En nuestra época, en que la vida se encuentra precisamente en su totalidad en una corriente vertiginosa, en que la atadura de las masas hace mucho tiempo que desapareció en un derrumbamiento general, resulta que toda cuestión espiritual constituye una cuestión que engrana con la vida práctica. Sólo se es libre cuando uno lo es también de un modo esencialmente práctico, porque de lo contrario tendría uno que detenerse ante las consecuencias de su libertad espiritual, allí donde éstas tuviesen una importancia vital.

Cierto que circunstancias extraordinarias, situaciones de disolución, estados de lucha, la necesidad de constituirse o recobrarse como comunidad, son hoy en día factores que determinan —como han determinado a través de toda la historia— la necesidad de limitar la libertad e incluso de suspenderla bajo determinadas circunstancias. En la actual situación de pugna sólo puede haber la libertad que encuentre su marco en su vinculación al bien común; es más, que prospere en éste. Ahora bien, en todo caso debe permanecer intacta la libertad espiritual, la libertad ideológica, la libertad religiosa; pero así también el Occidente mundial tiene que guardar la libertad vinculada al pueblo si quiere cumplir su misión y si cada una de sus partes tiene que seguir viviendo como miembro fructífero.

Pero sea como fuere, ocurre que el sentido de este libro apunta más allá de estas cuestiones, de cuya importancia en la corriente de la historia no se puede prescindir.

Este libro debía llevar a la zona de profundidad de los problemas que sólo pueden ser concebidos apoyándose en una visión de la totalidad histórica. Llegados ya a este punto en que nos encontramos, tal vez se pueda ver con alguna mayor claridad no sólo cuál es el tipo especial del momento histórico presente, al contemplar la situación cultural y espiritual de la humanidad. Tal vez nos demos también cuenta de cómo en todos los momentos de la historia, incluso en los de la crisis más importante, lo sorprendente y lo único, la máxima transformación y el máximo acontecimiento, se hallan insertados en una corriente universal, ni más ni menos que los hechos ocurridos en tiempos más tranquilos. Esa corriente general presenta, por lo menos en una parte, grandes direcciones ineludibles; presenta, asimismo, una irreversibilidad y una indetenibilidad a la manera como las aguas de un río, que corre a lo largo de milenios, cuya profundidad podemos sondar, cuya fuerza y cuyo jaez podemos indagar, pero cuyo poder y curso están más allá de nuestras posibilidades. Esto constituye, por así decirlo, una parte del acontecer histórico. Pero, por otra parte, dicha corriente del acontecer histórico se halla sometida a la voluntad y a la decisión humanas, se halla sometida a la voluntad de la totalidad social, de las colectividades, de los pueblos, de los grupos y también de los grandes individuos. Y, así, podemos decir que hay miles de escalones que conducen del condicionamiento a la libertad. La libertad, es decir, la creación misma, sigue constituyendo un misterio. Lo que conocemos retrospectivamente es la manera como la libertad, partiendo de determinadas condiciones y tomándolas como un material, crea un producto total y la abundancia de sus formas singulares, como obras que sólo son posibles en estas condiciones y con estos materiales y que llevan su sello. Lo que podemos barruntar e interpretar es cómo y cuándo brota en ello la fuente de la espontaneidad. Reconocemos, pues, el hecho de la libertad dentro del margen de las condiciones de determinación; y reconocemos al propio tiempo el hecho de la sujeción de la libertad; en suma, reconocemos la libertad dentro de la sujeción a determinadas condiciones y la sujeción de la libertad. Querer ir más allá de nuestro conocimiento ya no constituye tarea humana.

Conservar la espontaneidad dentro del marco del condicionamiento histórico constituye cada día la victoria del hombre sobre la materia de la historia.

APÉNDICE

I. Advertencia científica

Es natural que en este libro, aparte de los grandes documentos culturales de todos los pueblos, que son accesibles a cualquiera, y que cualquiera puede interpretar directamente, con respecto a los demás materiales, se ha trabajado con fuentes de segunda mano. Quien ha escrito este libro no es historiador sino sociólogo.

Apenas podía surgir ninguna duda sobre lo relativo a los puros hechos respecto de los que se cuenta con un formidable estudio de los materiales históricos de todos los tiempos y con una elaboración de los temas singulares, que en muchos puntos bien puede considerarse como definitiva. Pero, en cambio, pueden efectivamente existir dudas en cuanto a la interpretación y a la importancia de determinados hechos en relación con complejos históricos más grandes. Esta determinación de la importancia que tengan determinados hechos, si se realiza desde los puntos de vista del estudio de los acontecimientos individuales puramente históricos, puede tener un sentido diverso y conducir a un resultado diverso, que si se realiza desde el punto de vista de la consideración sobre la esencia, el carácter, la fisonomía y el proceso de unidades culturales más grandes sobre la base de su condicionamiento sociológico-histórico y de su colocación como miembro en el proceso total de la historia.

He llamado especialmente la atención todo lo posible sobre aquellos temas en los cuales existía una interpretación de conjunto realizada por los historiadores, frente a la cual yo he discrepado. Asimismo, por otra parte, no he omitido el hacer presentes aquellos temas en los cuales tengo perfecta conciencia de que los puntos de vista que me parecen esenciales sociológicamente los debo a otros autores, etnólogos, historiadores o sociólogos. Habría carecido de sentido el ampliar más las citas, y, si lo hubiera intentado, como las referencias habrían sido incompletas por fuerza de las circunstancias, habría resultado injusto.

Sobre cuál sea la intención de este libro informan el prólogo y su contenido. El método que he empleado lo he descrito a menudo en otros varios trabajos míos y de modo resumido en el artículo "Sociología de la Cultura", en el *Handwörterbuch der Soziologie.* Una aplicación desarrollada de dicho método sobre dos cuerpos históricos especiales, se encuentra en el *Archiv für Sozialwissenschaft,* tomo 55, páginas primera y siguientes, bajo el título: "Ensayos de sociología de la cultura: el viejo Egipto y Babilonia."

De esta aplicación mencionada se puede sacar siempre, si se quiere, una especial constelación o cuadro sociológico válido para cada cuerpo histórico en cuanto a su modo de ser y sus épocas; es decir, se puede hacer un esquema, enteramente diverso en cada caso, de las constelaciones sociológicas condicionantes de su particularidad. Ahora bien, el haber llevado esto a cabo en el presente libro habría resultado algo tan árido como infecundo o inútil; y, además, habría resultado insoportable para una exposición de conjunto. Ahora bien, el expositor, cuando escribe, debe tener a manera de telón de fondo algo parecido a la representación de un esquema tal como criterio regulativo de interpretación. Aunque no deba exponer por medio de esquemas y mucho menos pensar que este esquema pueda abarcar la plenitud de la realidad fundada en la espontaneidad humana. Precisamente el sentido de este libro consiste en mostrar que no es posible abarcar dentro de un esquema la plenitud de los acontecimientos procedentes de la espontaneidad humana. El trabajar con este esquema sólo puede mostrar algunos fundamentos de las cualidades culturales especiales.

En grandes partes del libro, especialmente en la última, pero también en la dedicada a la antigüedad romana, no se ha llevado a cabo por completo el examen sociológico-cultural de los temas, y se ha limitado la exposición tan sólo a meros esbozos. En lo que se refiere a la Edad Moderna, creo que con las indicaciones hechas he suministrado suficientes testimonios, para que se entienda cuál es mi interpretación sociológica, en contraposición múltiple con otras interpretaciones sociológicas que se han producido; en contraposición especialmente con la interpretación materialista de la historia, la cual ha sido empleada de modo unilateral en este tema por algunos autores, incluso por historiadores, de modo semiconsciente. En lo que se refiere a Roma, lamento los vacíos, sobre todo en lo que atañe a la época primitiva, pero la tarea de colmarlos estaba por encima de mis fuerzas. Por otra parte, en este punto hay todavía fuertes controversias históricas.

En la exposición están estudiadas tan sólo aquellas partes de la fenomenología cultural humana que alcanzaron una importancia para la historia universal. Así se explica que haya prescindido de África, la cual ha sido hoy en día tan brillantemente interpretada por Frobenius. Así se explica también la omisión respecto de las semi-culturas americanas y también la brevedad de las páginas dedicadas a los primitivos y sobre todo a la prehistoria. Por muy interesante que desde luego resulte este último campo, no debemos dejarnos arrastrar por un romanticismo de la prehistoria. Pues, de lo contrario, se desplazarían las perspectivas para el estudio de aquello que se ha convertido en obra de la alta cultura con importancia histórica universal. Yo tenía que ocuparme tan sólo de estas obras.

II. Espíritu y espíritu

En este libro he procurado, hasta donde era posible, evitar toda postura filosófica. He procurado no adoptar una actitud filosófica, no tanto porque me sienta como laico en este terreno —lo que efectivamente es así—, sino porque mi tema no consistía en una concepción del *sentido* de la historia. En efecto, mi tema ha consistido en una interpretación de las esencialidades que encontramos en la historia valiéndome de medios sociológicos, hasta el punto en que éstos alcancen.

Ahora bien, es natural que, detrás de todo lo que ha sido dicho en este libro, haya una postura filosófica general, por completo determinada, aunque no haya sido manifestada de modo explícito, y aunque no haya sido suministrada por una filosofía especializada, en la forma que plenamente le corresponda.

Incluso todo lego en materia de filosofía debe poseer una filosofía por muy precientífica que sea, en el caso de que ella no sea sustituida sin más por una religión positiva. La filosofía es una cierta manera de interpretación y de actitud total de la vida, formada discursivamente, con referencia al propio tiempo a las últimas vivencias y cuestiones frente a las cuales cada cual debe tomar una posición.

La premisa filosófica de este libro, la cual no ha sido elaborada por un filósofo profesional o especialista, es la siguiente: la vivencia de fuerzas inmanente-trascendentes actuantes en el hombre, actuantes por así decirlo "a sus espaldas", que tienen su sede en aquello que yo llamo lo "anímico espiritual en el hombre" —porque no tengo otra palabra para designarlo—; fuerzas que impulsan hacia algo misterioso, a saber: el sacrificio de sí mismo; la consagración al mundo, a un círculo de prójimos; la síntesis entre sí mismo y el mundo de documentos, obras artísticas, ideas o normas morales, que están por completo más allá de toda finalidad utilitaria. Precisamente por esto tales fuerzas son inexplicables, porque van más allá de finalidades utilitarias e incluso a veces se hallan en esencial contraposición con ellas. Yo he tratado de indicar por vez primera esto, en la forma en que yo lo concibo, en mi trabajo *Der soziologische Kulturbegriff* (reimpreso en *Ideen zur Staats- und Kultursoziologie,* Karlsruhe, 1927).

El alma no la pienso aquí en sentido platónico, como entidad personal trascendente e inmortal. Ni tampoco pienso el alma al modo psicológico como un centro de reacción, concebido en el mejor de los casos no mecanicistamente, sino a la manera de la doctrina de las formas. El alma es vivida como algo inserto en el centro emocional del hombre; como provista de aquel impulso de fundir el mundo consigo misma, de tomar actitud respecto de él, de dejar morir su propio yo vital para llevar a cabo, bajo un poder irresistible, en este mundo y con él, cosas que estén por encima de toda finalidad utilitaria, es decir, cosas culturales, figuras y formas y actitudes anímicas. Este impulso no es comprensible ni desde el punto de vista fisiológico ni tampoco desde el punto de vista psicológico, sino como algo inmanente-trascendente. A los efectos de estas tareas no sólo el mundo, sino también el yo vital constituyen la materia, los materiales. Lo trascendente, que trabaja en el hombre, es el elemento creador, que llevan dentro de sí todos los hombres, y que es en unos más fuerte y en otros más débil.

¿Espíritu? Este concepto indispensable —de distintas y movibles acepciones en la historia del mundo y de la cultura— me inspira recelos en cuanto a su aplicación a esto; inspira recelos en tanto que *concepto.* En la postura filosófica que he adoptado aquí se rechaza toda concepción del espíritu como una super-esfera trascendente que no esté ligada a la vida humana; se rechaza todo trascendentalismo exmanente y se rechaza, asimismo, todo "espíritu objetivo", que es una herencia de ese trascendentalismo y cuya postulación anda todavía por ahí en muchas doctrinas. Sería también deseable que no se explicasen grandes complejos o productos vital-impulsivos de la existencia humana, verbigracia el capitalismo, simplemente como realización del espíritu (Sombart).

Pero nos encontramos con que aquí aparece ya un segundo concepto de espíritu. "Lo que vosotros llamáis el espíritu de los tiempos." Me refiero también a este espíritu: es decir, me refiero a esta acepción del espíritu, que consiste en una determinada actitud anímico-espiritual, en asociación con fuerzas vitales desligadas y con toda suerte de condiciones que crea de ese modo una forma de estructura de la vida. Por lo menos, así es como yo lo expresaría.

¿Qué significa espiritual y, por tanto, "espíritu" cuando nos referimos a una actitud anímico-espiritual? No me atrevo a dar una definición; pero en todo caso significaría aquello que convierte lo que es puro psiquismo en el animal en algo anímico-espiritual en el hombre, es decir, aquello que diferencia lo anímico-espiritual del hombre frente a lo puramente psíquico del animal; aquello que dota al hombre, por ejemplo, de su característico tipo de conciencia, de su sentimiento de libertad, de su posibilidad de distanciación de sí mismo, de su posibilidad de reír, de su aptitud para ser "ingenioso", de su colocarse sobre las cosas y sobre sí mismo, de tal manera que pueda también ponerse a sí mismo un final.

¿Es esto lo que constituye lo inmanente-trascendente? No lo sé. En todo caso lo inmanente-trascendente no es solamente esto; no está separado de lo anímico; pues tan sólo en virtud de lo emocional-anímico y, como una expresión de esto, actúa y trabaja en el hombre este elemento espiritual. Así, pues, todo lo espiritual es germinado por lo anímico. Pues, de lo contrario, este elemento espiritual, en tanto que tal, sería vacío o nulo; o caería en el campo de lo puramente intelectual que tiene sus propios límites.

Yo no quiero emprender aquí una investigación sobre este terreno. Carezco de competencia para esto. Como ya he dicho, constituye un punto de vista de vivencia, es decir, un punto de vista vivido inmediatamente. Este punto de vista anida en la base de este libro; y, por tanto, tenía el deber de aclararlo. No me propongo objetar nada contra los otros usos que se quiera hacer de las palabras "espíritu" y "alma". Pues ¿quién podría alegar dentro del sinnúmero de acepciones y de posibles aplicaciones un derecho privilegiado a favor de la suya? Tampoco me dirijo, por ejemplo, contra la acepción empleada en las obras de Hermann Keyserling, en las cuales parece que la palabra alma coincide casi con emocionalidad vital, y, en cambio, el espíritu flota en una esfera desligada de aquélla; esfera para la cual yo no me siento con alas suficientes.

Tampoco quiero hablar de ninguna especie de religión y sobre todo no quiero hacerlo respecto de la grandiosa religiosidad que Lutero infiltró en el pueblo mediante su traducción de la Biblia. Aquí se abre toda la infinitud de la fe cristiana en conjunto y de la filosofía del último período de la Antigüedad. Partiendo de esta infinitud se ha desplegado el espíritu en todas las varias formas de las cuales ha actuado como idea en el mundo occidental. Ciertamente la acepción de espíritu que yo represento alcanza también a aquella esfera misteriosa. Pero se ocupa sólo de los vástagos de aquella esfera, que llevamos dentro de nosotros como un prodigio anímico espiritual *unitario.*

ÍNDICE

Prefacio 7
Introducción 9
I. Generalidades 9
II. La edificación de la historia 12
III. Instrumental del análisis 15

Capítulo I. La prehistoria y los primitivos

Capítulo II. Las altas culturas primarias

A. El arranque de las culturas 27
B. Rasgos comunes de las altas culturas primarias 32
C. Egipto y Babilonia 33
D. China e India 44
I. Elementos comunes 44
II. La fisonomía cultural de China 47
III. La fisonomía cultural de la India 56
IV. La forma de la movilidad en China y en la India 64

Capítulo III. Las culturas secundarias de primer grado: las culturas del Asia y las culturas mediterráneas antiguas

A. El Asia occidental y los judíos 69
I. Generalidades 69
II. Los judíos 70
III. Los persas 81
B. Las culturas mediterráneas antiguas 86
I. Generalidades 86
II. La Grecia pagana 89
1. *Culturas anteriores. Inmigración. Territorio* 89
2. *Aptitudes y obras de los griegos* 93
3. *El período homérico* 97
4. *Período intermedio* 100
5. *Época clásica* 103
6. *Período posterior a la culminación* 109
7. *El helenismo* 112
III. Roma 118
VI. La Antigüedad cristiana 126
1. *Generalidades* 126
2. *La constelación sociológica que constituye el punto de partida* 127
3. *Jesús y la esencia del cristianismo* 129

4. *La Iglesia* 135
5. *Dogmatización y victoria* 139
6. *Oriente y Occidente. San Agustín* 143

Capítulo IV. Las culturas secundarias de segundo grado: el Oriente hasta 1500

A. Consideraciones generales. Bizancio 149
I. Consideraciones generales 149
II. Bizancio 152
B. El Islam 161
I. Egipto, Siria y el Reino de los Sasánidas 161
II. El Islam en la historia 163
III. La constelación inicial 164
1. *Arabia antes de Mahoma* 164
2. *Mahoma* 166
3. *Carácter del Islam* 167
IV. El Islam después de la conquista 169
C. Rusia 176
I. Rusia como cuerpo histórico 176
II. Kiev 179
III. Novgorod. Vladimir. Susdal. Los mongoles 181
IV. Reunión. Iván el Terrible. Nueva expresión cultural 184
V. 1600-1900. Época final del zarismo 190
VI. Destino general y acuñación del carácter 195

Capítulo V. Las culturas secundarias de segundo grado: el mundo occidental hasta 1500

A. Carácter y épocas del mundo occidental 199
I. Consideraciones de carácter general 199
II. Elementos y situaciones de tensión 202
III. Épocas 210
B. La Edad Media caballeresca 212
I. Período preliminar 212
II. La Edad Media caballeresca 216
C. El Renacimiento italiano 225
I. Las bases de la vida 225
II. El prerrenacimiento y el protorrenacimiento 228
III. El alto Renacimiento 233
D. Época de las ciudades al norte de los Alpes 237
I. Los fundamentos 237
II. Libertad contra servidumbre 239
III. La fisonomía de la cultura 242
E. La Reforma 246
I. La constelación originaria en Alemania 246
II. Lutero y la esencia de la Reforma 252

III. La división del mundo occidental en dos sectores 255
IV. La revolución científica 258

Capítulo VI. El mundo occidental y su expansión desde 1500

A. Con qué se encontró el Occidente. El Japón. La dinámica general 261
I. ¿Con qué se encontró Europa? 261
II. El Japón 264
III. Dinámica de conjunto 270
B. Período intermedio hasta 1600 272
I. El Renacimiento al norte de los Alpes 272
II. La Contrarreforma. Ignacio de Loyola 274
C. Época de cristalización desde 1600 278
I. Generalidades 278
1. *El Estado* 278
2. *Capitalismo* 280
3. *La ciencia* 282
4. *Formación aristocrática de la vida y estilo barroco* 283
5. *Cuantificación. Individualismo. Soberanía popular* 287
II. Cristalizaciones nacionales 289
1. *Consideraciones generales* 289
2. *España y Francia* 290
3. *Inglaterra* 293
4. *Holanda* 296
D. La Ilustración y el Renacimiento alemán 299
I. La Ilustración 299
1. *El equilibrio político* 299
2. *Armonía universal* 300
3. *Rousseau* 302
II. El Renacimiento alemán 303

Capítulo VII. La edad contemporánea

A. La Revolución francesa y la transformación de la vida 308
I. La Revolución 308
II. Reacciones 310
III. La revolución de la vida 311
B. Estadios del siglo XIX 313
I. La época de Biedermaier 313
II. Período progresivo 314
III. Período de viraje 316
IV. La Guerra Mundial como síntoma 317
C. Constelación final y crisis 320
I. Crisis 320
II. La profundidad de la crisis 326
1. *El destino del hombre señorial* 326
2. *Concepción espiritual del mundo* 329

D. Nueva constelación y esperanzas 335
I. Los nuevos cuerpos históricos 335
II. El porvenir del mundo no occidental 341
III. El Occidente mundial 342
1. *Masas y* élite 342
2. *Estado y economía* 344
3. *Ideales comunes* 345
Apéndice 351
I. Advertencia científica 351
II. Espíritu y espíritu 352